

Comprendre les Lumières

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Comprendre les Lumières

Traduction
Catherine Popczyk



Wydawnictwo Fundacji Humaniora
Poznań 2016

Première édition

Projet de couverture

Adriana Staniszevska, Jacek Zydorowicz

Sur la couverture

Jean Huber, *Le dîner des philosophes*

Composition

Michał Staniszevski

© Copyright by Zbigniew Drozdowicz

© Copyright by Wydawnictwo Fundacji Humaniora 2016

L'édition de l'ouvrage est financée

par le Département des Sciences des Religions et des Études Comparatives

Université Adam Mickiewicz à Poznań

ISBN 978-83-7589-044-0

Éditions Fundacja Humaniora

Université Adam Mickiewicz à Poznań

60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

Impression

Imprimerie Poligraficzny Moś i Łuczak

Table des matières

Préface de l'auteur.....	7
Chapitre I	
Le siècle des Lumières – une source incessante de « rayonnement », ou une époque de déséquilibres de l'Occident?	11
Chapitre II	
L'esprit critique comme éthos de la philosophie moderne	39
Chapitre III	
Le Rationalisme social par des représentants britanniques et français des Lumières.....	79
Chapitre IV	
Les manières de philosopher au siècle des Lumières	121
Chapitre V	
La critique voltairienne de la foi de Leibniz dans le meilleur des mondes possibles	139
Chapitre VI	
Leibniz – un philosophe des Lumières ou au-delà des Lumières? .	151
Bibliographie.....	167
Note sur l'Auteur	171

Préface de l'auteur

Nombreux sont les chercheurs spécialistes du siècle des Lumières qui, à un moment donné de leurs analyses sont prêts à répondre à la question sur ce qui a été le plus important pour l'époque. Telle est en tout cas mon impression après avoir pris connaissance des études d'Ernst Cassirer, Paul Hazard, Charles Taylor et Alasdair MacIntyre, évoquées dans cette réflexion. J'ai eu également cette conviction après avoir écrit en 2006 *La philosophie des Lumières*. Dix ans après la publication de ce livre, ma certitude a perdu de sa force. Ce qui l'a affaibli n'est pas seulement le cours des recherches sur cette époque, mais aussi la participation à des réunions scientifiques où était débattue la signification des Lumières dans la culture européenne. J'ai beaucoup appris, en particulier des chercheurs qui analysent les idées de chacun des représentants de cette époque. Pourtant, certaines de leurs conclusions ont éveillé des doutes sur leur nature: sont-elles véritablement le reflet des idées des philosophes des Lumières ou bien ne sont-elles qu'un excès de commentaires qui ne m'auraient même pas traversé l'esprit et qui ne correspondent en rien à la philosophie de l'époque ? Mais d'autres m'ont amené à repenser mes synthèses et revoir mes jugements sur les philosophes des Lumières.

Ai-je mieux compris les Lumières après ces expériences ? Peut-être. Quoi qu'il en soit, j'en arrive à la conclusion qu'il est plus facile de comprendre les idées d'un philosophe ou d'un autre, que d'avoir une vue d'ensemble sur une époque ou même d'effectuer une analyse comparative entre les positions de philosophes représentant la pensée des Lumières dans différents pays. Bien que cela semble évident, il faut le souligner dès le départ.

Une des particularités de l'époque serait également à évoquer: les plus importantes contributions ont été apportées par les philosophes qui avaient des idées différentes et les divulguaient en utilisant des langues diverses. Je ne déprécie pas, de manière générale, les valeurs

cognitives des analyses spécialisées et pointues des idées de chacun des représentants des Lumières. Plusieurs d'entre elles concourent à une meilleure compréhension de l'époque ou au moins, à un approfondissement des problèmes qu'elle soulevait. Néanmoins, des analyses ainsi fragmentées et extraites de l'ensemble, rendent difficile l'étude et l'appréciation de l'œuvre des Lumières.

Parmi les tentatives d'embrasser la problématique intégrale de l'époque, évoquées dans ce travail, certaines des opinions générales, à mon avis, soulèvent également des doutes et des objections. Il ne s'agit pas, en vérité, de leur éventuel infondé, mais plutôt du fait que certaines justifications s'appuient sur des principes préliminaires et sur des méthodes que je ne partage pas. Mes observations sur la façon de les concevoir et de présenter l'époque sont formulées dans diverses parties du livre (et plus largement dans la partie intitulée: *Le siècle des Lumières – une source incessante de « rayonnement », ou une époque de déséquilibres de l'Occident?*). Bien évidemment, je ne veux pas dire qu'en mettant à l'épreuve les Lumières, je ne pose aucun principe préliminaire, ou que je ne démontre aucune prédilection – si ce n'est à l'égard de l'héritage culturel des pays impliqués, au moins, sur les idées des philosophes évoqués. Je reste persuadé qu'il serait impossible, voire dommageable, d'éliminer tout principe préliminaire et une approche émotionnelle, car la richesse et la diversité des problématiques traitées par les philosophes des Lumières rendraient les choix difficiles à effectuer. Cela concerne toutes les questions que je soulève, mais plus particulièrement la partie où j'analyse le criticisme des Lumières, ainsi que celle où j'aborde les visions sélectionnées du rationalisme social.

Reste à débattre, bien entendu, dans quelle mesure les principes que j'adopte et la clarté de l'énoncé aident à appréhender les Lumières. L'approche de l'époque que je propose n'a pas la prétention d'être exhaustive, ni l'ambition d'une vision globale du siècle, elle n'exclut pas une toute autre compréhension. Je tiens également à préciser qu'il n'était pas mon intention, lors des choix, analyses et présentations, de mettre en valeur certains philosophes au détriment des autres. Pour

cela, je me suis appuyé sur les débats et les rencontres scientifiques encadrant le projet. Je remercie les organisateurs de m'avoir donné la possibilité d'échanger sur le rôle des Lumières dans la culture européenne, d'entendre les avis d'autres chercheurs et de pouvoir exprimer mon point de vue en la matière.

Chapitre I

Le siècle des Lumières – une source incessante de “rayonnement”, ou une époque de déséquilibres de l’Occident?*

Bien qu’il soit unanimement admis que le siècle des Lumières est une époque de création et de diffusion de nombreuses idées et définitions neuves qui aient marqué un changement profond dans la culture du monde occidental, certains les estiment positivement, d’autres négativement. Les listes des uns et des autres sont longues et variées. La présente réflexion n’a pas la prétention de les présenter tous, ni d’y apporter des corrections. Je me réfère aux personnages dont l’opinion est établie depuis longtemps, et si des doutes à leur sujet persistent encore, il convient alors de revenir à leurs œuvres originales. Dans nombre d’entre elles on peut trouver non seulement des déclarations pour ou contre les Lumières, mais aussi des justifications approfondies. Les opinions des opposants ne sont pas moins intéressantes que celles des partisans, car elles démontrent bien les positions idéologiques, axiologiques et politiques des auteurs de ces écrits. D’une manière générale, on peut dire que l’attitude qu’on adopte à l’égard des acquis de cette époque est l’un des principaux indicateurs de son propre positionnement social: à droite, à gauche ou au centre et ceci, indépendamment d’une quelconque déclaration de soutien ou d’adhésion à un parti spécifique ou seulement à la philosophie qui confirme et renforce les positions de l’une de ces trois options. Pour cette raison, il est intéressant d’observer aussi bien les opposants que les partisans des Lumières. Il faut

* Ce texte est une version élargie de l’intervention au colloque « L’importance de la philosophie des Lumières dans la culture européenne », organisé par l’Institut de Philosophie de l’Université N. Copernic (Toruń, 6-7 novembre 2015).

dire d'emblée que parmi les uns et les autres on comptait bon nombre d'authentiques critiques du siècle des Lumières : ceux qui y voyaient aussi bien sa grandeur que ses faiblesses, ou de simples défauts.

Les opposants radicaux des Lumières.

Les opposants les plus radicaux et les détracteurs de l'époque ont été considérés d'abord comme traditionalistes pour plus tard, à savoir à la moitié du XIXe siècle, être appelés conservateurs¹. En tant que formation culturelle, ils ont apparu, évidemment, bien avant les précurseurs des Lumières. Cependant, au moment où ces derniers marquaient leur présence dans le milieu des philosophes et plus tard dans la vie publique, ils ont vu leur posture sociale fléchir au point de passer à une sorte de contre-offensive. Selon divers lieux et moments elle prend des formes différentes. À titre d'illustration, rappelons la polémique de John Locke avec Sir Robert Filmer, l'auteur, entre autres, du traité *Patriarche ou du pouvoir naturel des rois* – où la « puissance naturelle des rois » est comprise, à l'instar des autres traditionalistes (par exemple, en France Jacques Bénin Bossuet), comme instaurée par Dieu, et sa forme originelle est la paternité que Dieu a donnée

¹ « Le traditionalisme est une tendance à s'en tenir aux modèles anciens, aux modes végétatifs de vivre considérés comme communs et universels. [...] Dans sa forme précoce, il a été associé à des éléments magiques dans la conscience, et vice versa – chez les peuples primitifs, le respect des modes de vie traditionnels est lié à une forte crainte du mal magique qui accompagnent des changements ». Cf. K. Mannheim, *La pensée conservatrice*, Ed. de la revue Conférence, Paris 2009. En revanche, Adam Wielomski, dans son étude du conservatisme, montre non seulement l'ambiguïté du terme conservatisme, mais il indique également que «le conservatisme est non seulement une attitude politique, mais surtout une philosophie politique [...] portant un regard sceptique sur la culture moderne et – ce qui est souvent oublié – sur l'État moderne centralisé », ainsi qu'une « philosophie politique désapprouvant le processus de changement de la civilisation occidentale, qui a commencé avec l'avènement de l'averroïsme et le nominalisme, la Réforme, la Renaissance et a atteint son apogée à l'époque des Lumières et de la Révolution française ». Cf. A. Wielomski, *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, FijoR Publishing, Warszawa 2007, p. 13 et suiv.

à Adam au paradis. À la lumière de ce traité, Dieu n'a pas donné de liberté au peuple, mentionné dans le sous-titre, le peuple n'est pas non plus en mesure d'accéder à cette liberté. En somme, sir Robert Filmer « veut persuader les hommes, sans exception, qu'ils sont esclaves et doivent l'être ». Cette perception et considération du peuple ne sont évidemment pas acceptables par Locke et les éclairés qui « ont assez de bon sens pour penser que les chaînes sont mauvaises à porter, quelque soin que l'on ait pu prendre de les limer et de les polir »².

Tant que la bataille entre les partisans et les adversaires des Lumières n'était que verbale, on pouvait trouver des traditionalistes, qui démontraient une certaine compréhension pour l'argumentation des adversaires, et étaient même prêts à accepter certaines de leurs revendications. Un exemple d'un tel traditionaliste est le britannique Edmund Burke, né à Dublin, auteur du traité *Apologie de la société naturelle*. Il est vrai qu'il se prononce contre la recherche de justification de la société créée par les hommes, cependant, il s'y oppose parce qu'il considère la société même comme une création artificielle, formée suite à la conversion des relations originelles entre l'homme et la nature, et entre les hommes. Sa position clairement du côté de l'Ancien Régime et contre les propositions et les actions sociales des Lumières n'apparaît que dans *Réflexions sur la Révolution de France* publié en 1790, où il accuse les forces révolutionnaires, entre autres, d'un manque de responsabilité dans les affaires publiques, de corruption et de favoriser leurs intérêts personnels³. On peut également trouver

² J. Locke, *Deux traités du gouvernement*, Vrin, Paris 1997, p. 19 et suiv.

³ Malgré ce genre de *votum separatum* envers les aspirations et les actions des Lumières, Gertrude Himmelfarb compte E. Burke parmi les penseurs éclairés et pour le justifier elle souligne une « parenté » entre ses idées politiques et celles d'A. Smith (« s'il est possible de trouver une différence entre eux, elle se limite probablement à l'économie »). Cf. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenments*, Alfred A. Knopf, New York 2004, p. 71 et suiv. A. Wielomski, dans l'ouvrage cité, affirme que, même si personne « ne remet en question l'influence de Burke sur la naissance du conservatisme, surtout en Allemagne », Burke « écrit un livre contre le radicalisme politique de la Révolution française, mais non contre ses idées ; il s'oppose au radicalisme des changements, mais non à son essence. De même qu'il désapprouve la révolution pour sa violence,

des marques d'une certaine compréhension pour les arguments des traditionalistes, voire l'acceptation de certaines de leurs convictions même chez les plus importants représentants des Lumières françaises – rappelons à titre d'exemple *L'Esprit des Loïs* de Montesquieu. L'ouvrage n'est révolutionnaire ni dans sa partie descriptive, ni postulative, bien au contraire. L'auteur était légaliste et traditionaliste à sa manière (cela est particulièrement lisible dans les parties où il prend la défense de la tradition monarchique française, non pas récentes, mais la plus ancienne datant du Moyen-Âge)⁴. En effet, l'ouvrage n'a pas été apprécié par les traditionalistes, en particulier par ceux qui exerçaient l'autorité dans l'Église catholique et réglaient des différends sur ce qui est et ce qui n'est pas une menace pour la communauté (trois ans à peine, après sa sortie en 1748, l'œuvre a été inscrite sur *l'Index des livres interdits*). D'autre part, elle a non seulement été applaudie par les "éclairés", mais est aussi devenue une source d'inspiration pour ceux dont les actions radicales sont restées dans l'histoire sous le nom de Révolution Française.

Une division plus claire entre les opposants et les partisans des Lumières apparaît après le déclenchement du mouvement révolutionnaire et dans les années où les successeurs et les adeptes du changement social révolutionnaire (tels que, entre autres, Napoléon Bonaparte) arrivent au pouvoir. Jerzy Szacki, dans son étude consacrée à l'un des groupements de traditionalistes de l'époque, le nomme *ultras*⁵. L'un de ces représentants les plus importants né en Sardaigne

il peut condamner la contrerévolution pour son envie d'anéantir le monde créé par la révolution et devenu une réalité empirique ». Cf. A. Wielomski, *Konserwatywizm...*, op. cit., p. 14 et suiv.

⁴ L'une de ces parties est le *Chapitre XXVIII. De l'origine et des révolutions des lois civiles chez les Français*. Cf. Montesquieu, « *L'Esprit des Loïs* » in: idem, *Œuvres complètes*, Seuil, Paris 1964.

⁵ Cf. J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonyistów Wielkiej Rewolucji 1789-1815*, IFiS PAN, Warszawa 2012. A. Wielomski le décrit comme « conservatime tradical » et le considère comme « courant pessimiste extrême et au sentiment de nonsense d'être et d'agir ». Ses représentants les plus importants de la première moitié du XIXe s. seraient – outre J. de Maistre, Louis de Bonald et Carl-Ludwig von Haller et plus tard Carl Schmitt et les adeptes de l'ul-

et résidant pendant de nombreuses années d'exil à Saint-Petersbourg, est Joseph de Maistre, auteur des *Soirées de Saint-Petersbourg*. L'œuvre est une critique à la fois de la Révolution française, de ceux qui étaient à ses origines et de ceux qui y ont pris part. Voltaire y est sévèrement dévalué (il y est appelé « monstre à la peau humaine »), autant que les dirigeants des groupes politiques à l'Assemblée nationale française (tels que Mirabeau ou Bailly)⁶. En même temps, sont apparus des représentants du traditionalisme qui voyaient, dans les travaux des « éclairés », non seulement des aspects négatifs, mais aussi des points positifs. L'un d'eux était François-René Chateaubriand, auteur du *Génie du christianisme*, ouvrage qui à son avis, correspondait aux besoins du moment. Bien sûr, il y défendait les valeurs chrétiennes et celles de l'Église dont la France, selon les traditionalistes, était la fille aînée et la plus légitime. Cependant, il était conscient du fait que le pays avait besoin d'un grand bouleversement qui le réveillerait d'une sorte de léthargie et de routine, et qui lui permettrait de s'opposer efficacement à ceux qui rabaissent, ridiculisent, et déprécient et banalisent ces valeurs⁷. L'ébranlement était prévisible et, en effet, est arrivé sous la forme de la Révolution de 1789 et des années suivantes⁸.

Tout au long du XIXe siècle, la grande bataille entre opposants et partisans des Lumières a pris différentes formes et s'est poursuivie dans différents domaines de la vie sociale et culturelle. L'un de ses aspects plus marquant est la confrontation entre les traditionalistes réunis autour de l'Église catholique, et ceux qui étaient appelés – selon la tradition, qu'ils invoquaient – libertins, libéraux, francs-maçons, tramontanisme (supériorité du pape sur les hiérarchies), tels que Louis Veuillot et Charles Maurras. Cf. A. Wielomski, *Konserwatyzm...*, op. cit., p. 47 et suiv.

⁶ Cf. J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, Librairie de la Bibliothèque Nationale, Paris 1895.

⁷ R.F. de Chateaubriand, *Le Génie du christianisme*, Flammarion, Paris 2014.

⁸ Karl Mannheim rappelle que Chateaubriand était le premier à avoir donné le sens au terme conservatisme – apparu dans le titre de la revue pour laquelle il travaillait qui « diffusait des idées politiques et religieuses de la Restauration. Le terme est entré dans l'usage en Allemagne dans les années trente et en Angleterre, il a été officiellement adopté en 1835 ». Cf. K. Mannheim, K. Mannheim, *La pensée conservatrice*, Ed. de la revue Conférence, Paris 2009 p. 38.

voltairiens ou simplement anticléricaux. La critique de l'héritage des Lumières est présentée de manière synthétique dans l'encyclique du pape Pius IX *Quanta cura* parue en 1864 et dans son *Syllabus errorum*, contenant la liste des 80 « principales erreurs de notre temps » – avec la distinction : 1. opinions philosophiques erronées (dont font partie, entre autres « le panthéisme, le naturalisme et le rationalisme absolu ») ; 2. « erreurs relatives à l'Église et ses droits » ; 3. « erreurs relatives à la société civile » ; 4. « erreurs concernant la morale naturelle et chrétienne » ; 5. « erreurs concernant le mariage chrétien » et 6. « erreurs sur le principat civil du Pontife romain »⁹. L'origine de chacune de ces « erreurs » peut être trouvée au siècle des Lumières.

L'encyclique a rencontré une grande approbation dans une partie du milieu cléricale ce qui est confirmé par l'apparition de magazines tels que « La Revista Popular », publiée en Espagne. Son rédacteur en chef p. Felix Sarda y Salvany est l'auteur, entre autres, d'un traité publié en 1886, *Le libéralisme est un péché*. Déjà son titre promet une confrontation avec ces forces sociales, qui – comme le dit l'auteur de la préface à l'édition polonaise – « poussaient du tronc spirituel des Lumières ». L'auteur définit ici le libéralisme comme « une hérésie, qui est basée sur la reconnaissance de la souveraineté absolue de l'individu, de la société et du citoyen » et « la liberté absolue de la pensée dans la politique, la morale et la religion »¹⁰. Bien qu'il soit difficile de trouver au siècle des Lumières un philosophe ou un homme politique

⁹ « Sur chacun de ces phénomènes il est écrit brièvement où se trouve son erreur et par quoi il est nuisible à l'Église catholique. Pour le naturalisme il a été souligné comme une erreur d'admettre comme progrès le fait, que les sociétés ne respectent pas la religion et prennent un idéal pour la liberté absolue de la religion et de la presse, la laïcisation des institutions et la séparation de l'Église et de l'État ». Cf. M. Banaszak, *Histoire de l'Église Catholique, t.3, Temps modernes*, Académie de théologie catholique, Warszawa 1991, p. 221 et suiv. d. A. Wielomski, en examinant le Syllabus du point de vue laïque, dit que « sa surface philosophico-politique nous permet d'admettre ce document comme l'un des meilleurs dans l'histoire de la philosophie politique du conservatisme, qui en 80 phrases contient pratiquement toute la critique du monde postrévolutionnaire » Cf. A. Wielomski, *Konserwatyzm...*, op. cit., p. 117.

¹⁰ Cf. Père Dr F. Sarda y Salvany, *Le libéralisme est un péché*, Editions du Sel, Avrille 1997, p. 77 et suiv.

prétendant à ce genre d'absolutisme, et il ne figure certainement pas sur des documents phares de cette époque comme la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, pour des radicaux comme l'auteur évoqué la vérité historique était moins importante que « la vérité du moment » – et il s'agit, bien sûr, du moment de cette bataille pour la défense des valeurs catholiques et de la sainteté.

Il en est de même pour les soi-disant intégristes actuels, en d'autres termes, mouvements et communautés religieuses qui défendent fortement la tradition catholique et qui luttent contre toutes sortes de modernistes. L'une de ces communautés est la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie-X (ses membres sont communément appelés « lefebvristes »). Lors du Concile Vatican II, le fondateur de la Confrérie Mgr Marcel Lefebvre a été l'un des dirigeants du Groupe International des Pères intervenant contre les partisans des changements dans l'Église catholique, qui pourraient mener à un plus grand rapprochement de l'Église aux besoins et aux problèmes des gens ordinaires. Les intégristes le percevaient comme une « imprégnation » de l'Église menaçant l'existence même du modernisme. Mgr M. Lefebvre pointe le principal coupable: le libéralisme, et le nomme « le pire ennemi de l'Église », ennemi, dont l'origine remonte au « conflit entre catholiques et protestants », mais dont le vrai visage, « a été révélé au cours de la Révolution française »¹¹. À la lumière de cette perception et présentation de la philosophie et des philosophes des Lumières, tous « viennent », sinon des Églises protestantes, au moins du libéralisme protestant et de l'esprit de sa révolte contre le catholicisme (même ceux qui, comme Voltaire ou Diderot, ont été seulement élèves dans les écoles catholiques et qui plus tard ont sévèrement jugé leurs professeurs et leur enseignement).

¹¹ « Ainsi, pendant la Révolution française, les catholiques se sont divisés: nous avons donc ceux qui ont accepté d'adorer le Seigneur Jésus dans les familles et les paroisses (mais pas au-delà de leurs limites), et ceux qui, au contraire, voulait qu'Il règne partout. Les premiers, pour justifier le fait que plus personne ne parle du Seigneur Jésus dans la société, se sont référés au droit de choisir la foi ou l'incroyance ». Cf. Mgr M. Lefebvre, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, Canon Wers, Poznań 1995, p. 44 et suiv. ; *Lettre ouverte aux catholiques perplexes*, Albin Michel, Paris 1985.

Les libéraux – successeurs et continuateurs de la pensée des Lumières.

À ce point de la réflexion, je me réfère aux représentants du groupement idéologique et politique qui peut être considéré comme le plus grand bénéficiaire du bouleversement des valeurs culturelles des Lumières. Il s'agit des libéraux. Si l'on s'appuyait uniquement sur les paroles des critiques évoqués ici, on pourrait conclure que les libéraux des Lumières et post-Lumières formaient un groupement assez uniforme, et qu'en fait il est inutile d'y chercher des nuances. Cependant, ce n'était pas le cas – comme le prouvent non seulement les discours des libéraux eux-mêmes, mais aussi les écrits de ceux qui les ont analysés et évalués plus attentivement.

L'un des spécialistes du libéralisme et auteur de son étude de fond est Guido de Ruggiero. Ses opinions sur le libéralisme formulées dans *Histoire du libéralisme européen* se prêtent bien à la polémique, d'autant qu'il s'identifie à cette pensée et nombre de ses jugements semblent servir à renforcer son assise sociale. Mais le fait que le libéralisme dont il parle prenait des formes variées à des moments différents et dans divers pays est incontestable¹². En résumé, sa distinction entre libéralisme anglais, français, allemand, italien est justifiée, ainsi que des formes de libéralisme, qui, bien que non analysées dans l'ouvrage en question, apparaissent chez d'autres auteurs¹³.

Certains éléments communs à la diversité du libéralisme présentée dans l'œuvre de G. de Ruggiero se trouvent, entre autres, dans l'analyse de John Gray *Le libéralisme*. En suivant sa présentation du libéralisme, on peut lui permettre de parler de ses « anticipations prémodernes » (telles qu'elles apparaissent chez Périclès ou chez les sophistes), mais au fond, il semble bien être un « enfant » des temps modernes. « La

¹² Cf. G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Beacon Press, Boston 1959.

¹³ Cf. S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Znak, Kraków – Warszawa 1997; J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie* [Libéralisme après le communisme], Znak, Kraków 1994.

première exposition systématique de la pensée individualiste moderne dont dérive le libéralisme, se trouve au XVII^e siècle » – d’abord chez Thomas Hobbes (« elle exprime l’individualisme sans compromis »), plus tard, chez Benoît Spinoza (« il est plus proche du libéralisme que Hobbes en ce qu’il voit la liberté individuelle comme valeur significative ») et plus tard encore, chez John Locke (« la théorie de Locke contient nombre de questions qui donnent au libéralisme anglais un caractère original »)¹⁴.

Cet expert du libéralisme fait appel, dans un bref rappel historique de ses « pères » spirituels, entre autres, à l’opinion de G. de Ruggiero estimant que les origines du libéralisme rejoignent quelques-unes des idées, théories et messages du protestantisme. Pourtant, il serait difficile de le considérer comme une découverte majeure. Cet aspect était déjà relevé depuis longtemps par aussi bien les catholiques traditionalistes et conservatistes, que par l’analyste de ces corrélations, Max Weber (dans *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*). Cela signifie – avant tout – que les différences et les frontières entre les diverses options et formes du libéralisme marquaient ses oppositions et ses coalitions avec différentes églises et confessions, et qu’elles variaient selon les pays, ce que démontre John Gray dans un chapitre intitulé *Libéralisme et les Lumières*. Il différencie l’apport à l’idée libérale des philosophes français des Lumières (tels que Montesquieu, Denis Diderot, ou Jean A. Condorcet), américains (tels que William Godwin ou Thomas Jefferson), et écossais (tels que David Hume ou Adam Smith). La forme synthétique de cette présentation fait qu’il est parfois difficile de voir les différences et les frontières entre ces philosophes et les options et formes d’expression du libéralisme qu’ils représentent. Il en est de même dans le chapitre suivant, intitulé : *L’ère libérale* – généralement située au XIX^e siècle (« mais il est à discuter si jusqu’à la Première Guerre mondiale »). Il y fait appel à différents représentants du libéralisme, ainsi qu’à une variété de leurs réalisations, ce qui conduit à distinguer clairement le libéralisme politique du libéralisme économique. Il est intéressant de noter que l’auteur met

¹⁴ Cf. J. Gray, *Liberalism* [Le Libéralisme], Zak, Kraków 1994, p. 20 et suiv.

en valeur ce qu'il appelle le « libéralisme classique » – différent selon les pays et son propre destin¹⁵. Parmi ses disciples et continuateurs il compte, entre autres, un philosophe du XIXe siècle, John Stuart Mill. En revanche, aux philosophes et économistes qui ont apporté à ce libéralisme des ajustements importants, il inclut Friedrich August von Hayek¹⁶. Les idées de ce dernier méritent quelques remarques supplémentaires.

L'ouvrage majeur de F.A. Hayek, *la Constitution de la liberté*, est publié en 1959. Bien qu'il contienne des éloges des libertés articulées et diffusées à l'époque des Lumières, ce ne sont pas des louanges dépourvues d'esprit critique. Le problème repose dans le fait que les libertés à l'époque comme aujourd'hui, sont diversement perçues – à commencer par le concept le plus simple possible, à savoir la compréhension comme un état d'« indépendance par rapport à la volonté arbitraire d'un autre », et jusqu'à une compréhension où la contrainte et la liberté vont de pair et ont leur raison d'être¹⁷. Aux origines des différentes perceptions de la liberté, on trouve les traditions culturelles de deux pays, significativement différentes, qui ont laissé des empreintes importantes dans la période des Lumières, L'Angleterre et la France. « Bien que les deux groupes soient maintenant couramment jetés dans le même sac des ancêtres du libéralisme moderne, il est difficile d'imaginer un plus grand contraste que celui qui existe entre leurs concepts respectifs

¹⁵ « Donc, on ne peut nier que l'Angleterre du XIXe siècle fût gouvernée en grande partie selon les principes du libéralisme classique ». Mais, « dans le domaine des idées, le libéralisme classique de la grande partie du XIXe siècle en Angleterre se trouvait en retrait. La première fissure entre le libéralisme anglais du XIXe et le libéralisme classique, est due à Jeremy Bentham (1748-1832), le fondateur de l'utilitarisme, et à son disciple James Mill (1772-1836) » (ibidem, p. 42 et suiv.).

¹⁶ « Particulièrement remarquable est l'ouvrage de Friedrich Von Hayek, *La route de la servitude* (1944). La thèse de Hayek était audacieuse et surprenante: il affirmait, contre toute opinion progressiste, que les racines du nazisme reposaient dans la pensée et la pratique du socialisme. Par ailleurs, Hayek prévenait que l'application par les pays occidentaux des méthodes politiques socialistes, apportera sur eux, à long terme, un châtiment sous forme de totalitarisme » (ibidem, p. 51 et suiv.).

¹⁷ Cf. F.A. von Hayek, *La Constitution de la liberté*, Litec, Paris 1994, p. 18.

de l'évolution et du fonctionnement de l'ordre social et le rôle que la liberté peut jouer »¹⁸. Hayek est plus proche de la tradition anglaise, et plus précisément britannique, la mieux représentée par David Hume, Adam Smith et Adam Ferguson (« Ces philosophes britanniques nous ont donné une interprétation du développement de la civilisation, qui demeure à la base des justifications »).

Au moins quelques-unes des conclusions générales formulées par Hayek dans l'analyse de ces deux traditions, à certains égards en concurrence l'une avec l'autre, et par ailleurs complémentaires, peuvent être surprenantes pour ceux qui préfèrent des représentations schématiques de ce que le siècle des Lumières était et de ce qu'il a apporté à la culture occidentale. Ne peut-on y voir une ressemblance à la compréhension et l'application spécifique du raisonnable et du rationnel? À la lumière de la constitution de la liberté, l'époque vivait dans un besoin considérable de tout rendre rationnel et raisonnable, mais les désirs qui s'y associaient allaient souvent si loin qu'ils se révélaient à la fin... irrationnels. En outre, dans son irrationalité, ils « approchaient la vision chrétienne de la fragilité et le péché de l'homme ». Il est surprenant de lire son affirmation que « dans les yeux des philosophes britanniques, l'homme est par nature paresseux et indolent, imprévoyant et gaspilleur, et seules des circonstances peuvent le persuader de se faire guider par des raisons économiques et lui apprendre d'adapter soigneusement les moyens aux fins » – surprenant, car ce sont les philosophes britanniques (tels que, entre autres, A. Smith et Ferguson) qui vantaient *l'homo economicus* britannique; et où est cet « economicus », qui par lui-même ne se met pas au travail, et s'il le fait, il ne sait pas toujours choisir les moyens appropriés aux fins. L'ouvrage de Hayek est riche en ce genre d'observations et commentaires assez déroutants.

¹⁸ « Ces différences peuvent être directement dérivées de la conscience essentiellement empiriste en Angleterre et de l'approche rationaliste en France. La principale différence entre les conclusions pratiques auxquelles ces deux positions ont conduit, a récemment été judicieusement présenté comme suit: Qui voit l'essence de la liberté dans la spontanéité et l'absence de coercition, qui pense qu'elle passe par la poursuite et la réalisation de l'objectif nécessairement collectif » (ibidem, p. 67).

Tout ceci est dans une certaine mesure compréhensible, car Hayek est conscient, dans sa pensée idéologique, du lien entre l'homme, son entourage, son milieu et la pensée des Lumières, mais il ne veut considérer ce dernier « avec tout le bénéfice d'inventaire », en d'autres termes, tous les désirs non réalisés. À la question fondamentale: qu'est-ce que les penseurs des Lumières ont manqué, il répond qu'ils n'ont pas eu « un usage intelligent de la raison » qui aurait pu les convaincre que « l'homme n'est pas un être omnipotent », d'autre part, qu'il doit « coopérer avec beaucoup d'autres », troisièmement, que « toute tentative de réparer le monde doit se faire dans le cadre d'une entité que nous ne sommes pas en mesure de contrôler pleinement », enfin en quatrième lieu, qu'« aucune de ces conclusions n'est un argument contre l'usage de la raison, mais seulement contre ces applications, qui nécessitent les pouvoirs exceptionnels et en appellent à la coercition, de l'autorité »¹⁹. Certes, c'est une sorte de *votum separatum* à l'égard de ce que les principaux penseurs des Lumières souhaitaient, mais ce n'est pas non plus le refus ni l'abandon du chemin qu'ils avaient indiqué et qu'ils suivaient.

Des évocations directes des idées des Lumières peuvent également être trouvées dans les deux traités phares de John Rawls, à savoir dans sa *Théorie de la justice* (1971) et dans *Le libéralisme politique* (1992). Dans le premier ouvrage, il présente sa théorie de la justice comme équité. Il part du principe que « la justice est la première vertu des institutions sociales » et que « les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique ni aux calculs des intérêts sociaux »²⁰. Ces hypothèses répondent à deux autres, à savoir que premièrement, « une société est une association, plus ou moins autosuffisante, de personnes qui, dans leurs relations réciproques, reconnaissent certaines règles de conduite comme obligatoires et, pour la plupart, agissent en conformité avec elles » ; et deuxièmement, que « ces règles déterminent un système de coopération visant à favoriser le bien de ses membres ». Pourtant, « une société est bien ordonnée

¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 79 et suiv.

²⁰ Cf. J. Rawls, *Théorie de la justice*, Editions Points, Paris 2009, p. 29 et suiv.

lorsqu'elle n'est pas seulement conçue pour favoriser le bien de ses membres, mais lorsqu'elle est aussi déterminée par une conception publique de la justice. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une société où d'une part, chacun accepte et sait que les autres acceptent les mêmes principes de la justice et où, d'autre part, les institutions de base de la société satisfont, en général, et sont reconnues comme satisfaisant ces principes. ». Il en résulte « cette conception publique de la justice comme constituant la charte fondamentale d'une société bien ordonnée ». Mais même dans ces « associations bien ordonnées » il y a certaines divergences de vues sur la question de ce qui est et de ce qui n'est pas juste. Le problème ne réside pas dans le fait que tous les membres doivent adopter une conception de la justice, mais dans le fait qu'ils en acceptent les principes généraux.

Selon Rawls, il faut chercher ces principes dans la « façon dont les institutions sociales les plus importantes répartissent les droits et les devoirs fondamentaux et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale ». Il le nomme « principale structure socio-économique » qui génère (ou non) des droits comme « la protection légale de la liberté de pensée et de conscience, l'existence des marchés concurrentiels, la propriété privée des moyens de production », ou encore, la protection légale de la famille monogamique. Bien entendu, dans la société, les gens disposent de différentes positions sociales (résultant, entre autres, de la naissance), et de diverses perspectives de vie (« déterminées, en partie, par le système politique ainsi que par les circonstances socio-économiques »), et les institutions sociales « favorisent certains points de départ au détriment d'autres ». Il s'agit des « inégalités, probablement inévitables dans la structure de base de toute société ». On ne peut en aucun cas « les justifier en termes de mérite ou de vertu ». En revanche, on peut, et l'on doit même, appliquer à leur égard les principes de justice qui permettront d'égaliser les chances de vie. Selon Rawls, ce principe est, ou du moins devrait être, le principe d'équité.

Pour répondre à la question du rapport de cette théorie à la tradition des Lumières, je voudrais rappeler que les grands bouleversements

que la société anglaise du XVII^e siècle a connus, comme les rébellions des puritains contre le pouvoir royal, ou bien à la fin du XVIII^e siècle, les querelles des Anciens et des Modernes en France (ancien régime) étaient motivés non pas par la conviction d'un manque de libertés diverses dans ces pays (divers groupes sociaux avaient beaucoup de droits à...), mais par la certitude d'un manque de justice. Ces libertés (droits) sont en effet injustement distribuées ; et ceux qui possèdent plus qu'il leur en faut, selon leur position sociale, ne savent ou ne peuvent pas comprendre le concept d'utilité sociale, ni celui des droits et obligations qui en résultent. Pour répondre à la question des origines de cette situation, Rawls évoque 1° la notion de *compréhension* (« on suppose que tout individu a la capacité nécessaire pour comprendre les règles et les actions adoptées en conformité »); 2° *le voile d'ignorance* (accompagnant aussi bien les choix effectués que les actions mêmes); 3° « un jugement diligent et impartial, qui n'a sans doute pas été faussé par une attention excessive dirigée sur nos propres intérêts », et 4° les règles, qui « sont en mesure de se référer à nos plus fortes convictions, et nous montrer le chemin, quand nous en avons besoin ». Tout cela, cependant, n'est qu'un supplément à la règle d'utilitarisme social, ou – ce qui revient au même – le principe d'utilité.

Déjà dans la Préface à la *Théorie de la justice* Rawls parle des utilitaristes (comme D. Hume, A. Smith, J. Bentham et J.S. Mill) qui « ont élaboré un corps de doctrine tout à fait impressionnant par son étendue et sa subtilité », et qui « étaient des théoriciens de la société et des économistes de premier ordre et que la doctrine morale qu'ils élaboraient devait satisfaire leurs autres intérêts et constituer une conception globale ». Au paragraphe 5 du premier chapitre il offre non seulement une justification supplémentaire à la haute considération qu'il a des utilitaristes des Lumières et de leurs concepts, mais il indique également ses fondements idéologiques. Il s'agit d'une perception de l'homme selon laquelle « chaque homme, lorsqu'il satisfait ses propres intérêts, est certainement libre de comptabiliser ses propres pertes face à ses propres gains » et il y réussit très bien. Rawls poursuit dans cette partie pour énumérer les raisons qui constituent la rationalité et l'attractivité du concept des utilitaristes ; comme, par

exemple, comment unir le principe d'utilité individuelle à celui d'utilité du groupe (sociale), ou relier la justice sociale avec le « principe de prudence rationnelle à une conception du bien-être du groupe ».

Dans son ouvrage *Libéralisme politique*, Rawls ajoute non seulement d'importants éclaircissements additionnels à son modèle de rationalité, adopté et défendu, mais aussi quelques modifications à sa théorie de la justice comme équité. Elles représentent, dans une certaine mesure, une réponse aux préoccupations soulevées (principalement par les communautaristes) à cette théorie. Parmi ces – comme il l'admet lui-même – « éléments manquants » de sa théorie, il compte tout d'abord « l'idée de consensus partiel pour définir le réalisme de stabilité », ensuite, la distinction entre pluralisme en tant que tel et pluralisme raisonnable, avec l'idée de variété de doctrines » et enfin, « une meilleure compréhension du raisonnable et du rationnel, dans la conception de constructivisme politique (différend de moral), pour montrer les principes rationnels et raisonnables qui fondent la raison pratique »²¹. En général, elles doivent mener (et Rawls en est convaincu) à la fois à une meilleure compréhension du libéralisme politique, comme à une meilleure compréhension des spécificités du fait rationnel et raisonnable.

***Votum separatum* aux Lumières des communautaristes et aux conservateurs contemporains.**

L'information sur ce *votum separatum* de la part des communautaristes est présente, entre autres, dans l'ouvrage *Libéralisme politique* de Rawls. Alasdair MacIntyre, auteur du traité *Après la vertu* est l'un de leurs représentants évoqués dans cet essai. Ce qu'il reproche à Rawls et à d'autres alliés du libéralisme c'est le fait que l'individualisme, pour lequel ils se prononcent, laisse un terrain tellement large pour le pluralisme morale, que chaque débat public où l'on soulève la question des principes moraux, donne lieu à des litiges infinis et ne laisse aucune possibilité de montrer une supériorité objective de ces normes

²¹ Cf. J. Rawls, *Libéralisme politique*, PUF, Paris 2016, p. 25 et suiv.

morales. Ce débat conduit tout d'abord à l'arbitraire quant à la sphère de la morale et à l'instrumentalisme, ou du moins à « l'impossibilité de discerner des relations sociales instrumentales de celles non-instrumentales », ensuite, à la sphère de la conscience, à créer une telle conscience de soi-même, qui en devient un ensemble de « possibles ouverts » (sans « aucune nécessité ») et enfin, à la sphère des normes non à formuler certains standards, mais à une diversification qui signifie pour l'homme contemporain un manque d'« d'ancrage dans une structure sociale stable » et « dérive désespérée: sans orientation, ni boussole, ni port de destination » – ce qui, tôt ou tard, doit mener vers un désastre²².

Pour justifier cette opinion pessimiste sur la condition de la culture contemporaine, MacIntyre décrit ces circonstances historiques, qui l'ont provoquée. Un rôle important est imputé aux représentants du siècle des Lumières – notamment à ces philosophes, dont « le projet des Lumières de justifier la morale » a fortement contribué à cette « dérive désespérée »; mais pas seulement à eux, aux hommes de science et aux artistes des Lumières aussi. Dans son *Après la vertu* il essaie, de manière intellectuelle, de se montrer critique avant tout à l'égard de ces philosophes des Lumières qui sont responsables au plus haut degré de cet état déplorable de la culture contemporaine – comme p.ex.: D. Diderot et A. Condorcet en France, D. Hume et J. Bentham en Angleterre, A. Smith en Écosse, et E. Kant en Allemagne

Dans le chapitre IV de ce discours, intitulé *La culture de nos prédécesseurs et le projet de justification de la morale à l'époque des Lumières*, il désigne non seulement ceux qui sont responsables de cet état, mais aussi le fait que la culpabilité n'est pas équitablement répartie. La partie la plus grande revient aux Français éclairés – cependant éclairés non par leurs capacités intellectuelles et morales, mais grâce à la possibilité de « profiter des modèles anglais » (« l'Angleterre, à son

²² « Le but de ce livre est de faire comprendre f pensée aux radicaux, libéraux et conservateurs. Je ne peux pas rendre cette leçon agréable, car si elle est vraie, alors nous sommes tous dans un tel état désastreux qu'il n'y a plus aucun moyen radical d'y remédier. Cf. A. MacIntyre, *Après la vertu*, PUF, Paris 1997, p. 26 et suiv.

tour, est restée dans l'ombre des Lumières écossaises »). Cette tentative de puiser ou d'emprunter chez d'autres ne leur a pas réussi, mais a fait qu'« en France, les intellectuels formaient une intelligentsia, un groupe instruit isolé, alors que les intellectuels écossais, anglais, hollandais, danois et prussiens faisaient bien partie de leur société, malgré leur regard très critique »²³.

La culture des premiers (de même que celle des Espagnols et Italiens) est classée par l'auteur de *l'Après la vertu* comme celle de l'Europe du Sud, et elle est opposée à la culture de l'Europe du Nord. En réponse à la question de savoir ce qui manquait à cette première, MacIntyre constate qu'il lui manquait « trois choses: l'arrière-plan protestant sécularisé, une classe instruite unissant les fonctionnaires, le clergé et les penseurs laïques en un seul lectorat, et une université moderne comme Königsberg à l'est ou Edinbourg et Glasgow à l'ouest ». Dans chaque situation, un projet élaboré et diffusé par les philosophes des Lumières, cherchait à se détacher de cette tradition où les règles de la moralité avaient et devaient avoir un caractère théologique et catégorique, ce qui renvoyait aux lois divines. Bien que, parmi ces philosophes, certains (comme par exemple J. Bentham) aient tenté de justifier ces règles à l'aide de la « psychologie novatrice », notamment cette recherche, si particulière à l'homme, qui consiste à poursuivre des plaisirs et à éviter des ennuis, et les autres (comme par exemple Kant), dans la quête humaine à la rationalité, selon MacIntyre, tous deux misaient sur la même chose, à savoir, sur l'homme compris comme « étant doté d'autorité morale souveraine ».

Par conséquent, on a vu les notions suivantes apparaître et devenir courantes: l'utilitarisme comme nouveau modèle de la morale (ses interprétations sont présentées, entre autres, par John Stuart Mill (premier enfant élevé selon les commandements de Bentham)); l'émotivisme compris comme moyen de justifier cette morale (« l'émotivisme a influencé en grande partie les pratiques et les expressions de la morale moderne et surtout a formé des figures les plus importantes de la société contemporaine, à savoir esthète, thérapeute et

²³ Ibidem, p. 38.

gestionnaire ») ; l'esprit critique traité comme « signe du sérieux et de l'engagement moral » ; le volontarisme compris comme droit de tout individu à « parler libre des droits imposés par la loi divine, la théologie naturelle, ou l'autorité de la hiérarchie » ; le positivisme compris comme le fait d'accorder « à des groupes sociaux, des droits déterminés par le code des droits positifs ou des coutumes » (« Ce sont les droits appelés au XVIIIe siècle droits naturels ou droits de l'homme »)²⁴.

Tout cela se traduit par – plus ou moins directement – des failles dans la culture contemporaine, comme – selon MacIntyre – l'égoïsme et le consentement à commettre des péchés (« Les Lumières est une couverture rationnelle et rationaliste pour l'égoïsme et le péché ») ; la bureaucratie et le bureaucratisme (M. Weber a déjà démontré que « la seule justification de la bureaucratie est son efficacité ») ; et la mise sur « des objectifs à court terme en constante évolution et en concurrence » (« la valeur des effets des mesures temporaires est généralement trompeuse, car ils peuvent être très facilement manipulés »). « La vie sociale du XXe siècle c'est donc une concrétisation et une mise en scène des événements intellectuels composant la philosophie du XVIIIe siècle, joués sur l'arène de la vie sociale »²⁵.

Cette critique du siècle des Lumières a des points communs avec celle de Charles Taylor, un autre représentant du communautarisme. Dans l'ouvrage *Les sources du moi* il se donne pour but d'analyser et de montrer « premièrement, la compréhension moderne de l'intériorité, le concept de l'homme comme un être doté d'une dimension de profondeur intérieure et la conviction que nous sommes « sujets » ; deuxièmement, l'affirmation de la vie quotidienne ordinaire, qui se développe depuis le début de l'ère moderne ; troisièmement, la conception expressiviste de la nature comme une source morale

²⁴ « L'essentiel est qu'à l'époque on la définissait de manière négative, comme le droit d'agir librement de toute influence extérieure. Cependant, parfois, à l'époque – et de plus en plus souvent et de notre temps – on ajoute à cette liste à les droits positifs tels que le droit à un procès équitable, à l'éducation ou au travail » (ibidem, p. 139).

²⁵ Ibidem, p. 168 et suiv.

interne »²⁶. Ces problématiques ont été placées par l'auteur dans une vaste perspective historique et dans chacune des questions, certaines références aux Lumières apparaissaient, dont les plus nombreuses et les plus profondément analysées se trouvent dans la première et dans la deuxième perspective.

Sur les tableaux des transformations culturelles à travers l'histoire, le siècle des Lumières semble être l'étape suivante, bien plus radicale, sous certains aspects, que les étapes précédentes du processus de « détachement » de l'homme à l'égard de Dieu, et plus précisément, de « détachement » de sa morale de Dieu, ainsi que de sa raison et de sa rationalité. Un rôle remarquable a été réservé aux philosophes – à l'époque précédente aux Lumières comme par exemple Descartes (« il a transformé radicalement l'intériorité augustinienne, en lui donnant un caractère complètement nouveau »), ou encore J. Locke (dans sa philosophie, la raison « détachée » est devenue presque l'unique modèle, selon lequel nous nous construisons et qu'il nous est difficile de rejeter »)²⁷.

Ce «détachement» est plus qu'évident que dans l'affirmation de « la vie ordinaire » des Lumières et post-Lumières, soit celle qui implique, entre autres, « la production et la reproduction », « la production des choses nécessaires à la vie et notre sexualité, y compris le mariage et la famille ». Cette affirmation était, bien sûr, créée, justifiée et diffusée par divers milieux sociaux, y compris les Églises et la religion protestante, qui « rejetaient la sainteté et le concept de médiation » (divine – N.d.A.) comme incompatibles avec la foi et

²⁶ « Je vais essayer de retracer le premier aspect d'Augustin par Descartes et Montaigne jusqu'à nos jours; je commence l'analyse du deuxième par la Réforme, les Lumières jusqu'à sa forme contemporaine; je tente de décrire le troisième de ses origines vers la fin du dix-huitième siècle jusqu'à ses manifestations littéraires du XXe siècle en passant par les transformations du XIXe siècle ». Cf. Ch. Taylor, *Les sources du moi*, Seuil, Paris 1998, p. 5 et suiv.

²⁷ « Cette construction montre quelle dimension pour le moi ponctuel de Locke a pris le détachement de son propre être. L'impact constant de ce type d'individualisme est un témoignage de l'attrait continu de sa compréhension de soi » (ibidem, p. 366).

« opposées à la nature de l'engagement religieux » et préconisaient un « christianisme rationnel ». « Ensuite, à la fin du dix-huitième siècle, il y a eu un changement, et l'apparition de sa forme naturaliste, avec le temps fortement antireligieuse, ce qui est clairement visible chez les écrivains radicaux des Lumières ». Ce sont des philosophes tels que – D. Diderot en France (selon sa définition: « être un philosophe c'est être un penseur autonome ») et P. T. Holbach (« Dans son *Système de la nature*, il représente l'une des premières grandes formulations du matérialisme radicalement moniste »), tandis qu'en Angleterre, ce sont J. Bentham et d'autres partisans de l'utilitarisme (« Ces penseurs perçoivent un seul type de bien: le plaisir ») et David Hume (convaincu que « les structures métaphysiques qui nous lient avec un ordre moral plus haut, détruisent la paix d'esprit, notre équilibre mental, au nom de l'illusion »).

Contre ceux-ci et autres radicaux, déjà à l'époque des Lumières, il y avait toutes sortes de réserves – comme on en trouve dans les écrits de Jean-Jacques Rousseau (il ne pouvait pas « accepter l'idée du naturalisme des Lumières, selon lequel, pour nous rendre meilleurs, il faut plus de raison, plus d'éducation, plus de « lumière »). « Kant attaque également le déisme ordinaire, s'opposant ainsi au nivellement »²⁸. Cependant, l'opposition n'était pas en mesure d'arrêter ce processus général de « détachement » de la culture occidentale de la foi chrétienne et de la pensée chrétienne de Dieu, de l'homme et du monde dont les fondements doctrinaux ont été élaborés par Aurelius Augustin, et ensuite développés par les théologiens et les philosophes qui ont suivi sa façon de penser. Il en était de même dans le cas de ceux pour qui Rousseau « était souvent juste un point de départ » – les romantiques du XIXe siècle – comme Goethe dans la littérature, ou Herder, Hegel et Schelling dans la philosophie. Certes, « ils se sont révoltés contre les normes néo-classiques imposées à l'art » et le rationalisme des Lumières et ont effectué le « retour expressionniste »,

²⁸ « De son point de vue, le naturalisme des Lumières et l'utilitarisme ont empiété les choses. Ils ne laissent aucune place à la dimension morale et pour Kant, cela signifie qu'il n'y avait plus d'espace de liberté, car la liberté doit avoir une dimension morale » (ibidem, p. 668).

à savoir un « retour » vers ce qui est émotionnel, mais cela ne signifiait pas une rupture avec l'individualisme, mais plutôt sa transformation, où le rôle principal est joué non pas par la raison mais les sentiments et la « voix intérieure »²⁹.

Selon Taylor, dans la culture moderne, coexistent et rivalisent à la fois la tradition post-Lumières et post-romantique – « Nous travaillons toujours sur leurs implications et nous explorons les opportunités qu'elles nous offrent » et ne cessons de répéter leurs erreurs, comme par exemple, l'erreur des philosophes des Lumières qui ont essayé de détacher la philosophie de la religion et de la religion chrétienne, ou « l'erreur du romantisme », qui consistait à « mélanger la religion et la nature là où elles doivent être strictement séparées ». Ces traditions se retrouvent dans la philosophie des déconstructionnistes – comme Jacques Derrida (« la déconstruction de Derrida veut briser certaines distinctions hiérarchiques, par exemple entre l'abstraction et l'expérience concrète, entre la vraie et la fausse lecture, la clarté et la confusion, etc. »), ou chez Michel Foucault « tardif », qui « puise plus directement chez Nietzsche » (« L'accès de Foucault au courant antiromantique du modernisme se dévoile dans sa conception de la subjectivité comme quelque chose ayant une profondeur »). Pourtant, les deux philosophes « ouvrent la voie à un jeu libre et sans fin, sans être entravé par des liaisons avec ce qui dépasse la liberté », tout en soutenant la certitude très populaire que dans la culture il n'y a rien de tout à fait certain, vrai ou juste. À la lumière de cette conviction, toutes ses valeurs cognitives et morales sont « presque » des valeurs et le restent jusqu'à ce que ne changent les goûts des hommes, les modes ou d'autres déterminants aussi triviaux de ces valeurs.

Il y a des points où le *votum separatum* à l'égard des Lumières et de ses conséquences culturelles communautaristes correspond avec les objections présentes dans l'ouvrage d'Allan Bloom intitulé *L'Âme désarmée*. L'auteur, représentant du conservatisme contemporain

²⁹ « Ce concept de voix intérieure ou l'impulsion, la conviction que nous trouvons la vérité en nous-mêmes, et surtout dans nos sentiments – ce sont les concepts clés qui ont servi de justification aux diverses formes du romantisme » (ibidem, p. 678).

décrit l'état actuel de l'enseignement supérieur aux États-Unis, et plus précisément il aborde la question de comment il a « a fait échouer la démocratie et a appauvri les esprits de nos étudiants ». Le problème a été proposé par Bloom dans une perspective si large, qu'il y a aussi de la place pour l'évaluation de la « mutation des Lumières ». Le cadre de référence n'est pas cette fois – comme chez MacIntyre, ou chez Taylor – une tradition chrétienne, mais préchrétienne, et plus particulièrement celle dont le projet visionnaire a été présenté par Platon dans *La République*. Rappelons que ce philosophe a donné sa vision d'une société parfaite, c'est-à-dire la mieux organisée possible, de façon rationnelle et juste – ce qui permet de satisfaire les besoins de ses membres, besoins qui peuvent et doivent être satisfaits. Cette union de la rationalité et de la justice est possible si l'on observe la hiérarchie dans laquelle au plus haut degré sont placés les plus sages (ce sont les philosophes, selon la conviction de Platon), qui le sont non seulement en raison de leurs capacités intellectuelles, mais aussi, et même avant tout, grâce à une éducation adéquate – pas seulement par les philosophes qui ont une bonne compréhension de ce qu'est la vraie raison (le meilleur exemple en est Socrate), mais sans lesquels des enseignants comme ceux de mathématiques ou de logique, n'auraient pu faire que peu de choses. Néanmoins l'enseignement doit bien commencer par quelque chose et – ce qui n'est pas moins important – on doit savoir où parvenir par l'instruction et l'auto-éducation³⁰.

Dans son analyse suivie de l'évaluation de cette « mutation des Lumières », Bloom n'analyse pas en détail la vision platonicienne de l'éducation, mais il prend pour point de départ la formule de Platon exprimée dans *La République*, selon laquelle « le pouvoir et la sagesse doivent être couplés pour que le mal cesse à la *polis* »³¹. Néanmoins par la suite il y a des affirmations qu'on peut prendre pour de la surinterpré-

³⁰ Dans *La République*, Platon propose de commencer par les mathématiques (matière qu'il traite comme une science d'introduction pour les autres sciences), plus tard l'astronomie et finir par la philosophie. Cf. Platon, *République*, Nathan, Paris 1992.

³¹ Cf. A. Bloom, *L'Âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Julliard, Paris 1987.

tation des idées de Platon. L'auteur de l'essai prétend que « la fusion du pouvoir et de la sagesse ne peut exister qu'en raison d'une coïncidence, à savoir qu'elle est complètement indépendante de la volonté des philosophes », « la grande vertu des philosophes dans leur fonctionnement était la modération », et que « la seule différence non négociable qui sépare les philosophes du reste des gens concerne la mort ». Il ne dit pas qu'on peut retrouver tout cela chez Platon. Mais tout ceci est à découvrir dans la « philosophie classique », qui « était étonnamment vive et a survécu aux plus inimaginables changements – Par exemple, la transition du paganisme aux religions révélées du Livre ». Inutile de le chercher dans la « nouvelle philosophie », en d'autres termes celle initiée par Descartes, et plus tard développée par des philosophes comme Hobbes, Locke, Montesquieu, et même Voltaire (« qui peut être considéré comme rien de plus qu'un vulgarisateur des autres »).

Présentant cette transformation moderne sous forme synthétique, Bloom écrit : « Les grands philosophes modernes étaient aussi nombreux que les anciens. Ils étaient pleinement conscients de ce qui les séparait du peuple, et ils savaient que c'est un écart qu'on ne peut pas éliminer. Ils savaient que dans leurs relations avec les autres, seuls les facteurs irrationnels peuvent agir. Ils ont relevé le défi de forme particulière de raisonnement qui vient des tendances innées. Ils espéraient probablement bénéficier de l'aspect rationnel, et en même temps ne pas laisser l'aspect irrationnel les paralyser. Comme chez les anciens, la théorie reste séparée de la vie pratique – la théorie regarde en arrière, vers l'universel et l'immuable, tout en comprenant son rapport au particulier et au variable, elle perçoit l'ensemble seulement en termes de ce dernier, comme théodicée ou anthropodécée, incarnée respectivement par Dieu ou l'Histoire. La philosophie et les philosophes savent ce qui se trouve derrière ce type d'espoirs individuels pour le salut, donc ils sont assez isolés... » et, ajoutons, trompeurs, dans la mesure où cette tromperie ne trouve aucune excuse acceptable; car on peut justifier ce que l'on fait inconsciemment, mais jamais ce que l'on fait consciemment et avec un calcul « machiavélique »³².

³² « Dans certains cercles et depuis quelque temps, il est de bon ton de traiter les penseurs des Lumières comme des optimistes superficiels. C'était un point de

Dans sa monographie Bloom note les philosophes des Lumières qui – comme J.-J. Rousseau – y voyaient de l'hypocrisie et « ont donné vie à une école de critique approfondie » des effets des Lumières. Néanmoins ils n'étaient pas considérés comme des « géants » de la pensée, contrairement à des philosophes tels que J. Locke. Il indique là aussi les auteurs qui – tel Jonathan Swift – « s'opposaient aux Lumières, parce qu'elles favorisent la surcroissance des mathématiques, de la physique et de l'astronomie », donc il revient à la philosophie pré-socratique qui est méprisée par Aristophane pour son manque de conscience de soi et l'incapacité à comprendre l'homme. Du point de vue de l'auteur, le problème réside non seulement dans le fait qu'il s'était trouvé sur le piédestal de mauvais philosophes, mais aussi, et surtout, dans le fait que « la modernité est en grande partie le travail des philosophes, et le degré de notre conscience de soi dépend du degré de notre compréhension de ce qu'ils voulaient atteindre et ce qu'ils ont accompli... ».

Deux observations générales à ces considérations.

La première concerne le rôle des philosophes et de la philosophie des Lumières dans les changements culturels de l'époque et des périodes qui l'ont suivie. Alors que les défenseurs des traditions diffèrent à bien des égards dans leurs avis sur la question, généralement ils considèrent ce rôle important à tel point que sans l'apport des philosophes, la culture occidentale n'aurait pas connu autant de distorsions et autant de mal en général. Par conséquent, ils leur attribuent des traits de personnalité – soit diaboliques, soit machiavéliques – dans les

vue diffusé après la Révolution française par les réactionnaires et les romantiques, dans leur contre-attaque par la religiosité et la poésie, avec un succès vaste et durable. Aux philosophes des temps modernes, on attribue la foi dans une nouvelle aube de l'humanité, à l'ère de la rationalité universelle, où tout se passe bien. Selon cette opinion largement répandue, ils ne comprenaient pas que le mal ne peut pas être éradiqué, et ne se rendaient pas compte ou trop peu – du pouvoir de l'irrationalité, ce pouvoir dont notre époque bien plus mature, est tout à fait consciente. Dans ce travail, j'essaie de démontrer que cette perspective est faussée et résulte du désir d'autojustification » (ibidem, p. 380).

deux cas ce sont pour eux des individus sans conscience, ni pensée, ni comportement chrétiens. Ceux qui s'identifient, non pas avec les valeurs chrétiennes, mais avec celles qui étaient créées à l'époque et améliorées par la suite, considèrent ces philosophes, bien entendu, non pas comme une incarnation du diable, ou des personnes démoralisées au point que seuls les besoins particuliers comptent, mais bel et bien comme ceux qui ont contribué de manière significative à la pensée, jusque-là traditionnelle, du bien commun et l'ont enrichie de l'élément humain: le créateur et le bénéficiaire principal est l'homme – y compris celui qui n'est pas et ne sera jamais philosophe ou tout autre intellectuel. Les uns et les autres, cependant, s'accordent sur la perception générale et la présentation des Lumières comme l'époque des philosophes et situent ces derniers parmi les arbitres les plus importants des temps modernes et du temps présent. Cette façon de considérer le rôle des philosophes et de la philosophie, à mon avis, rejaillit aujourd'hui partout où il est question de la sagesse qui porte des signes d'exactitude, de vérifiabilité et d'efficacité. Bien sûr, cela est diversement articulé dans le discours public. Ainsi, on parle des « philosophies » de la nutrition, des soins ou des problèmes de la vie quotidienne ou professionnelle³³.

Il est intéressant de noter que certains représentants du libéralisme, mais aussi du communautarisme, s'opposent à cette mise en valeur du rôle des philosophes et de la philosophie dans la culture contemporaine. Un bon exemple est la position de Max Weber, attaché aux libéraux et celle de Michael Walzer, proche du communautarisme. Le premier, dans son *Léthique protestante et l'esprit du capitalisme*, attribue le rôle des principaux créateurs de la culture occidentale moderne et contemporaine aux théologiens protestants et prédicateurs à la fois mondiaux, comme Luther et Calvin, et locaux, comme les piétistes dans les pays allemands ou les Quakers en Angleterre qui créèrent leurs églises et leurs religions pour les uns, leurs groupes

³³ Pour en savoir davantage sur ces « philosophies » on peut consulter: H. Jacoby et W. Irwin, *Dr House i filozofia – wszyscy kłamią* (Eddittio, Warszawa 2009).

religieux minoritaires pour les autres³⁴. Mais, dans son *Economie et la société* des philosophes des Lumières – tout comme les auteurs contemporains – il les considère comme un groupe socialement exclu; ajoutant que « leur discours n'a jamais créé de nouvelle religion ». La popularité de ces « intellectuels de café » vient de « la nécessité des éditeurs malins » uniquement intéressés par le gain que la parution des œuvres peut assurer³⁵.

M. Walzer a remis en question le rôle social des philosophes et de la philosophie, entre autres, dans l'essai *Philosophie et démocratie*. À la lumière de ses arguments, « la démocratie n'a pas de réclamations à faire à la philosophie et les philosophes n'ont pas de droits particuliers dans la communauté politique »³⁶. Pour répondre à la question de quoi est faite l'autorité de la loi, il affirme qu'il y a derrière, pas tant l'esprit des philosophes que la volonté sociale – la volonté parce que les gens ne peuvent accepter ce qui est rationnel, mais que ce qui leur convient. Cela ne signifie pas, cependant, que la démocratie et ses principes peuvent complètement se faire sans philosophes. Selon Walzer, les philosophes ont joué un rôle dans cet élément de la vie sociale qui a été et qui est la critique rationnelle des règlements irrationnels. Ils jouent ce rôle à condition que la critique soit immanente (de l'intérieur), et toujours à la recherche, non pas de la ville idéale, mais de la « ville idéale pour les exilés de Sparte » (ou d'une autre communauté locale)³⁷.

La seconde de ces observations générales concerne les liens entre ce qui a émergé au cours des Lumières et ce qui fonctionne toujours dans la culture contemporaine. Je pense ici à cette manière de prendre la parole en public sur divers sujets comme si le parleur était « expert en tout » sachant que ni à l'époque ni de nos jours, nul ne peut prétendre être « un expert en tout », et ce genre de discours ne peut être as-

³⁴ Cf. M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion, Paris 1999.

³⁵ Cf. M. Weber, *Economie et société*, 2 vol., Pocket, Paris 2003, p. 402

³⁶ Cf. M. Walzer, « Philosophy and Democracy », *Political Theory* vol. 9, n° 3, 1981, p. 386 et suiv.

³⁷ Cf. ibidem, p. 383 et suiv.

socié qu'au manque de responsabilité de la parole. À l'époque, l'impact d'un tel « expert en tout » sur la société était relativement limité, car les moyens de communication sociale se résumaient le plus souvent à l'oral et à l'écrit diffusé pour un petit cercle d'individus sachant lire et écrire dans une langue qu'ils comprenaient. Aujourd'hui ce cercle est beaucoup plus grand car on utilise ce qu'on appelle les médias de masse, et la place de l'ancienne langue de l'élite des philosophes et des théologiens (comme le grec ou le latin) est prise par des langages de masse (comme l'anglais ou un mélange particulier de différentes langues nationales utilisé par les internautes).

La question de la responsabilité de cet état des choses est à débattre: est-ce la faute des prêcheurs impliqués dans des conflits avec différentes églises chrétiennes, ou est-ce celle des philosophes impliqués non seulement dans le même genre de conflits, mais aussi ceux avec diverses autorités académiques ? Les libéraux, disciples de la tradition des Lumières, accusent plutôt ces premiers. Les communautaristes, suivant la tradition chrétienne rejetteraient plutôt la faute sur ces derniers. Quoi qu'il en soit, le problème existe. Chez les uns, il conduit à la conviction que, dans la culture de nos jours, il n'y a rien de vraiment sérieux ou, ce qui revient au même, tout est « comme si » ou « peut-être », et le champ des « peut-être », au fond, n'a pas de restrictions. Alors que chez d'autres, cet état des choses mène soit à se perdre dans tous les « comme si » et « peut-être », soit à l'agacement par la situation et la proposition des mesures qui, dans le passé, ont conduit et dans leur croyance continuent à conduire, vers un terrain ferme et rassurant.

Il est incontestable qu'à ces derniers appartiennent les communautaristes qui proposent un retour aux croyances et aux Églises chrétiennes. Il est cependant douteux que les libéraux en fassent partie, eux qui proposent un retour aux droits naturels de l'homme et du citoyen. Les communautaristes sont évidemment convaincus que les libéraux, non seulement font partie de cette option, mais aussi partagent le poids de l'absence, entre autres, des vertus élémentaires dans les sociétés occidentales contemporaines, telles que la responsabilité, non seulement pour ce qui est dit et comment, mais aussi pour ce qui est

fait et comment cela est justifié. Cela signifie pour eux, outre tout le reste, s'interroger sur la capacité à la création par l'homme lui-même (sans soutien significatif de Dieu) du monde des valeurs authentiques. En tout cas, tel est le message général dans *Après la vertu* d'Alisair MacIntyre et dans *Les sources du moi* de Charles Taylor, ainsi que, ce qui n'est pas surprenant (tant le communautarisme est proche du conservatisme) dans *L'Ame désarmée* d'Allan Bloom.

Chapitre II

L'esprit critique comme éthos de la philosophie moderne*

Le concept d'éthos est associé, pour certains, aux valeurs culturelles et sociales actuelles. Pour d'autres, il représente une norme dont la mise en œuvre est préconisée, mais parfois, pour diverses raisons, impossible à réaliser pleinement. Dans les deux cas, il s'agit d'une notion d'une importance telle qu'elle mérite d'être considérée et mise en action. On peut, bien entendu, parler aussi d'éthos dans la philosophie qui, depuis toujours, incite à y adhérer tous ceux qui ressentent un vide dans leur existence et dans leurs relations humaines. Dès l'Antiquité les générations successives de philosophes, essayent, réitèrent les tentatives, modifient la façon d'aborder le sujet et l'enrichissent. Cela s'explique par les différentes réserves émises à l'égard des éthos précédents et conduit à la conclusion qu'aucun philosophe ne peut proposer un concept d'éthos indiscutable et ceux qui sont proposés, soit ne sont pas mis en œuvre, soit – selon les critiques – ne devraient pas être mis en œuvre. Mais le problème ne repose pas dans l'articulation d'un concept d'éthos définitif et incontesté, mais dans la recherche de ceux qui pourraient inspirer et engendrer des discussions constructives. Dans cette réflexion, je veux montrer (et prouver) que l'esprit critique a été l'un des éthos de la philosophie moderne, pas seulement face aux positions et vues philosophiques antérieures, mais aussi à l'égard des croyances, conduites sociales et mœurs existants. Cependant, il a été extrêmement et profondément diversifié. Le problème auquel je veux attirer une attention particulière ici est d'essayer de distinguer clairement le criticisme du scepticisme, jusqu'à éliminer ce deuxième.

* Ce texte est une version élargie d'un panel de discussion lors du Xe Congrès de la Philosophie Polonaise (Poznań, 15-19 septembre 2015).

Toutefois, une question demeure, qui ne sera pas traitée dans cette partie, mais qui existe aussi bien dans la philosophie qu'en dehors de ses frontières, qui est celle de différencier l'esprit critique de l'esprit de contradiction sans dépasser la ligne souvent fine qui sépare les deux notions.

Tradition antique.

La tradition de la critique philosophique renvoie aux penseurs appelés Sages et considérés comme les précurseurs de la pratique de philosopher, dans l'espace de la culture européenne. On compte parmi eux, entre autres, Thalès de Milet, Solon de Salamine, et Bias de Priène (leurs vies et activités remontent au VI^e siècle av. J.C.). Ils sont restés dans la mémoire des générations sous la forme de maximes. Ainsi, celle de Thalès : « il faut penser à ses amis, présents ou absents », de Solon : « ne donne pas à tes amis les conseils les plus agréables, mais les plus avantageux », ou de Bias qui, au sujet des dieux disait : « nos connaissances à propos de la divinité se bornent à savoir qu'elle existe » (mais on peut en penser ce qu'on veut)¹. Elles reposaient sur l'expérience de vie de ces penseurs et apportaient la sagesse prônant l'attitude qui, si elle ne conduit pas au bonheur, du moins protège contre les malheurs les plus graves. La réponse à la question de savoir où est l'esprit critique dans ce cas n'est pas difficile. Les recommandations citées plus haut et beaucoup d'autres, invitaient à la posture de prendre de la distance philosophique avec son entourage, ou – ce qui revient au même – à éviter le comportement de girouette qui tourne tantôt dans un sens tantôt dans l'autre (ce qui peut, entre autres, faire perdre de vieux amis et acquérir de nouveaux ennemis).

¹ Cf. Diogène de Laërte, *Vie et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, trad. M.Ch. Zevort, Charpentier, Paris 1847, Livre I, p. 18 et suiv. Kazimierz Leśniak, dans l'introduction à l'ouvrage datant probablement de la première moitié du III^e siècle av. J.C. écrit que c'est « une œuvre biographique-doxographique d'un auteur inconnu » et, bien qu'elle donne un « riche aperçu des sources manquantes de l'histoire de la philosophie », ce n'est qu'une « compilation non critique » de « différents points de vue des différents philosophes ».

Pour de nombreuses générations, y compris de philosophes, la sagesse antique était toujours représentée de la meilleure manière par Socrate. Bien qu'il n'ait rien écrit, il avait utilisé la parole d'une façon si habile qu'il arrivait à attirer l'attention de son milieu social, et il a fini par passer à la postérité comme un personnage et un philosophe hors norme. Diogène Laërte le présente comme un rhéteur parfait, qui « avec la passion qui lui était propre discourait sur la philosophie ». Ses discours étaient appréciés par certains, mais chez d'autres ils éveillaient une telle rage, que « on le frappait, on lui arrachait les cheveux, le plus souvent on se moquait de lui. Il supportait tout cela avec un calme imperturbable » (car il se tenait à distance de ceux qui lui montraient leur mépris)².

Le même auteur évoque également la longue liste de ses élèves proches et lointains. L'un des plus célèbres d'entre eux était Platon, auteur de nombreux traités philosophiques (son œuvre complète compte plus de trente titres). Dans tous les cas, il est présenté comme un sage qui domine par sa sagesse sur l'entourage qui n'est pas toujours capable de l'entendre et l'apprécier correctement³. D'ailleurs, c'est pour cette raison qu'il a été emmené devant un tribunal composé de représentants des différents groupes sociaux d'Athènes et condamné à mort. Les faits antérieurs à cet événement ainsi que le procès de Socrate ont été décrits par Platon dans son *Apologie de Socrate*. Il montre clairement que Socrate avait une attitude critique envers les croyances religieuses des Athéniens (par exemple, ils croyaient en l'existence de nombreux dieux et d'esprits et à leur influence sur le destin de l'homme). Il lui a été reproché « d'estimer qu'il n'existe ni Démons, ni Dieux, ni Héros! »⁴. Cette opinion sur sa foi et son incroyance n'est pas exacte – Socrate

² « Ayant reçu un coup de pied il resta impassible ; quelqu'un s'en étonnant, il lui dit : « Si un âne m'avait donné un coup de pied, irais-je lui faire un procès ? » (ibidem, Livre II, p. 85).

³ Giovanni Reale dit que « Son Socrate est un héros moral, un saint. Fort, calme, sage, juste, le plus authentique des éducateurs du peuple, le seul véritable politique qui n'ait jamais existé à Athènes ». Cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytniej*, vol. I, KUL, Lublin 1993, p. 306 et suiv.

⁴ Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, Gallimard, Paris 1982, p. 40.

croyait en l'existence de son *daïmon*, sorte de génie particulier ou esprit mystérieux, qui veillait sur lui. Mais il s'agissait d'un seul esprit et – ce qui est pire – il était plutôt difficile à concevoir, et encore plus difficile à faire accepter par un citoyen moyen d'Athènes⁵.

L'essentiel de l'esprit critique de Socrate ne se réduit pas à son manque de foi en plusieurs dieux et esprits. Il se trouve dans le doute sur la capacité humaine de la connaissance de soi et de son environnement, plus ou moins proche, doute exprimé dans la formule phare de sa philosophie: *je sais que je ne sais rien*. Elle a connu de nombreuses analyses par la suite. G.W.F. Hegel est parmi ceux qui ont vu dans la fameuse formule non seulement l'expression de l'esprit critique de Socrate, mais aussi le résumé de toute la sagesse socratique. Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Socrate est présenté certes, comme une personnalité de taille, voire la plus significative des figures de l'Antiquité – mais encore, comme une « personnalité d'importance universelle », qui constituait « le principal point de repère de l'éveil de la subjectivité et de la conscience de soi »⁶. En analysant la méthode socratique de philosopher, Hegel considère « qu'elle devait avoir un caractère dialectique » et qu'elle était associée à la « fameuse ironie socratique » (« l'ironie est un comportement particulier à l'égard de son interlocuteur »). Ainsi Socrate enseignait « en prenant une attitude d'ignorance feinte qui incitait les autres à parler, – il ne savait pas ce dont il s'agissait, disait-il; il demandait alors à ses interlocuteurs de le lui dire, pour qu'ils l'instruisissent »⁷. Dans ces combinaisons et entrelacements dialectiques (peut-être ceux de Socrate, mais l'interprétation de la philosophie socratique est certainement hégélienne), il est clair au moins que sans l'esprit critique de la pensée et des actions des

⁵ Sur la théologie de Socrate cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytniej*, vol. I, p. 350 et suiv.

⁶ « Socrate enseignait que l'homme devait trouver et reconnaître en lui-même ce qui est juste et bien et que par sa nature ce juste et ce bien est universel ». Cf. G.W.F. Hegel, *Les leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. II, Vrin, Paris 2004, p. 287 et suiv.

⁷ « On peut même dire qu'en effet, Socrate ne savait rien; car il n'est pas parvenu à avoir une philosophie et à créer un enseignement » (ibidem, p. 558).

autres, et sans l'esprit critique envers ses propres pensée et action, on ne peut approcher la vérité; et sans cela, il est impossible d'atteindre les valeurs essentielles pour l'homme. Socrate suivait probablement cette logique, ainsi que Platon, son disciple parmi les plus éminents; mais ce n'est qu'une supposition car on peut avoir des lectures différentes de ce dernier. Le doute déjà signalé par Diogène Laërte dans sa *Vie et doctrines des philosophes de l'Antiquité* où il déclare « qu'il y a une grande controverse quant à savoir si Platon est, ou non dogmatique », et l'issue de cette dispute est d'importance fondamentale pour déterminer la nature et l'ampleur de sa critique. Nous ne trouverons pas de réponse chez le célèbre biographe des philosophes. En revanche, nous y trouvons quelques suggestions indiquant que Platon portait un regard critique sur plusieurs philosophes de son temps (en particulier ceux qui prétendaient que « l'âme voit des choses à travers le corps »), et sur les législateurs (en particulier ceux dont les lois permettaient de condamner à mort sans procès).

La question est présentée plus clairement par Giovanni Reale. Non seulement parce qu'il a effectué une analyse en profondeur d'un grand nombre des écrits de Platon (écrits qui se complètent ou qui s'excluent), mais aussi parce qu'il les a placés dans le contexte de différentes perspectives d'interprétation – ésotérique, ironique, mythologique, politique, ou systémique. Chacune d'elles porte l'empreinte de l'esprit critique et de l'autocritique de Platon. Par exemple, à la lumière de l'ésotérisme, « Platon souhaitait parler (au sujet de sa théorie des principes – N.d.A) uniquement devant le cercle strict de ses disciples qui, après une longue et intense préparation en mathématiques et en dialectique étaient en mesure de les assimiler de manière adéquate »⁸. En même temps, l'ironie platonicienne doit beaucoup à l'ironie socratique, mais elle apparaît, dans les différents écrits du philosophe avec une intensité variable (« et atteint son plus haut degré dans les dialogues les plus importants, par exemple, *Parménide* »). En revan-

⁸ « Cependant, il ne faut pas y voir de mystère artificiellement créé, comme c'est cas des réunions secrètes de quelque culte religieux, sectes ou sociétés d'élite ». Cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, vol. II, KUL, Lublin 1996, p. 47 et suiv.

che, la perspective mythologique comprend à la fois l'appréciation par Platon du mythe (comme une « forme de présentation qui, en tant que la plus ancienne, évoque toujours des images sensuelles, convenant à l'imagination et non à la pensée »), et son opposition au Logos (comme une « forme de présentation convenable à la raison et à la pensée rationnelle »). Naturellement, ni celle-ci ni toute autre présentation de la philosophie de Platon, y compris son esprit critique, n'est pas indiscutable. G. Reale, d'ailleurs, n'y comptait pas et au contraire, il semble que dès le début, elle devait encourager de sérieuses discussions sur les idées du philosophe et leur influence sur la philosophie par la suite.

Du point de vue de l'ancienne tradition du criticisme, l'évolution de l'école philosophique fondée par Platon à Athènes appelée Académie de Platon ou Académie d'Athènes est un sujet particulièrement intéressant. Il y a eu quelques académies de ce genre. Selon Sextus Empiricus, il y en a eu trois au total « d'abord la plus ancienne, celle de Platon, la deuxième dite moyenne, d'Arcésilas qui suivait Polémon, enfin la troisième, ou nouvelle, celle de Carnéade et Clitomaque »⁹. L'auteur cité dit à propos de Platon qu'il dogmatisait (par exemple, lorsqu'il « parlait d'idées, de l'existence de la Providence, ou du fait qu'il est préférable de choisir une vie vertueuse plutôt que vicieuse ») et qu'il doutait (par exemple, lorsqu'il « portait un jugement sur quelque chose selon la croyance ou l'incroyance »). En revanche, il dit à propos des académiciens qu'en effet, ils doutent (en disant que « tout est insaisissable »), mais qu'ils sont différents des véritables sceptiques (pyrrhoniens) « dans le jugement des choses bonnes et mauvaises »¹⁰.

⁹ « [...] d'autres ajoutent une quatrième, à savoir Philon et Charmadas, et d'autres encore mentionnent la cinquième Académie d'Antiochos ». Cf. Sextus Empiricus, *Zarysów pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia* [Sextus Empiricus, Esquisses pyrrhoniennes, Livres I, II et III], Kraków 1931, p. 43 et suiv. et suiv. Leon Joachimowicz répondant à la question: « comment le scepticisme a-t-il atteint la forteresse du dogmatisme », indique l'existence, dans le système de Platon, de « fondement aux conclusions sceptiques ». Cf. L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki* [Scepticisme grec], Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, p. 59 et suiv.

¹⁰ « Voici que les académiciens affirment qu'une chose est bonne ou mauvaise, non pas comme nous le faisons, mais dans la conviction qu'il est digne de foi que

Il faut tout de même préciser qu'il y a une différence fondamentale entre le scepticisme philosophique (aussi bien antique que moderne) et le criticisme. Dans ce premier, on présuppose que sur le chemin de la connaissance, on n'arrive à rien de certain, et toute l'argumentation des sceptiques se résume à la tentative de justifier cette conviction. Dans l'autre cas, on n'adopte pas à l'avance une telle hypothèse, on ne la rejette pas non plus, mais on analyse et on explique les possibilités et les limites de cette connaissance. Je m'en tiendrai à cette explication de la différence, donnée par Kant, dans les réflexions ultérieures sur le criticisme dans la philosophie moderne.

Le criticisme cartésien.

René Descartes n'était évidemment pas, à l'époque moderne, le premier philosophe à témoigner de criticisme philosophique à l'égard de la pensée basée sur la tradition philosophique et théologique¹¹. Cependant, à la différence de beaucoup de philosophes et théologiens précédents et contemporains, il considérait non seulement inutile de s'appuyer sur cette tradition, mais aussi nuisible, car ne conduisant pas à la connaissance; et la connaissance pour lui ne pouvait être autre qu'absolument certaine. Son attitude négative envers l'utilisation du fonds de la tradition se manifestait à plusieurs reprises et de différentes manières. D'une part parce que cette base prenait des formes diverses (l'une d'elles était scolastique), d'autre part, parce qu'elle représente à ses yeux et à bien des égards, une barrière pour l'acquisition de la connaissance. En même temps il était convaincu qu'il est possible d'y accéder et qu'il suffit pour cela de disposer des pouvoirs que

ce qu'ils appellent le bien l'était-ce en effet, plutôt que son contraire ne le fût, et de même dans le cas du mal, alors que nous n'appelons pas une chose bonne ou mauvaise selon l'opinion [...], mais nous suivons la vie sans illusions, pour éviter l'inactivité » (ibidem, p. 44 et suiv.).

¹¹ Plus largement sur le rapport critique de Descartes à la tradition scolastique cf. R. Ariew, « Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes », in: J. Cottingham (éd.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2005, p. 58 et suiv.

tout homme possède naturellement et en particulier, l'intelligence. Il convient donc – sans prêter attention à ce que les autres ont dit et écrit – de commencer à utiliser sa puissance et pas après pas, étape par étape, suivre la voie indiquée par l'intellect ainsi que par l'intuition intellectuelle directement associé, appelée par Descartes *lumière naturelle* et par opposition aux fantômes (aussi naturels, mais – comme tous les autres fantômes – trompeurs) qui viennent soit des sens, soit de l'imagination qui en dépend.

À cette approche cartésienne, ou bien – ce qui au fond, signifie la même chose – cette attitude, Edmund Husserl associe le cartésien « retour à l'*ego cogito* pur » et il considère « qu'il ait fait époque et cela de manière toute particulière », car il « inaugure un type nouveau de philosophie. [...] La philosophie change totalement d'allure et passe radicalement de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantal »¹². Le criticisme cartésien fait partie de cette approche (l'attitude).

Avant de passer à l'examen plus approfondi de ce tournant et du concept de criticisme qui lui est associé, il faut rappeler qu'il n'a rien en commun avec le scepticisme d'abord attribué à Descartes par David Hume et plus tard réitéré, aussi bien par les deux opposants, que par les partisans de la philosophie cartésienne. Hume l'évoque dans son *Enquête sur l'entendement humain*. Dans le chapitre intitulé: *De la philosophie académique ou sceptique* il affirme qu'il « existe une sorte de scepticisme antérieur à toute étude et philosophie, que Descartes et d'autres philosophes inculquent comme un moyen souverain de se préserver de l'erreur et du jugement précipité. Est recommandé un doute universel, non seulement sur toutes nos opinions et principes antérieurs, mais aussi sur nos facultés mêmes, et nous devons nous assurer de la véracité de ces facultés par une chaîne de raisonnement déduite d'un principe premier qui ne puisse être fallacieux ou trompeur. Mais il n'existe pas un tel principe premier, qui ait une prérogative sur les autres, qui sont évidents par eux-mêmes et convaincants; ou, s'il existait, pourrions-nous avancer d'un pas au-delà, sinon par

¹² « Subjectivisme qui, en dépit d'essais sans cesse renouvelés, toujours insuffisants, pourrait tendre pourtant à une forme définitive ». Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris 1953, p. 3 et suiv.

l'emploi de ces facultés mêmes dont nous sommes supposés déjà nous défier? Le doute cartésien, donc, s'il était jamais possible à une créature humaine d'y atteindre (ce qui, manifestement, n'est pas le cas), serait entièrement incurable, et aucun raisonnement ne pourrait jamais nous amener à un état d'assurance et de conviction sur aucun sujet »¹³. Presque tout cela est vrai, excepté le fait que ni celui-ci ni aucun autre type de scepticisme n'est accepté et utilisé par Descartes dans sa philosophie; et le fait de l'appeler « scepticisme méthodique » et le présenter comme « scepticisme d'essai », c'est à dire le scepticisme qui, après avoir joué le rôle destructeur ouvre la possibilité de passer à la construction d'un système philosophique solide, n'y change rien¹⁴. Entreprendre cette tentative signifie risquer une contradiction interne entre ce que l'on pense et ce que l'on fait dans la pratique et il n'y a pas de place pour des termes comme: « continuer », « quelque chose de plus », et « ensuite »¹⁵.

Descartes était conscient du rôle destructeur du scepticisme, et non seulement il ne l'appliquait pas lui-même dans sa philosophie, mais il mettait aussi les autres en garde contre le chemin indiqué par les sceptiques. Il a l'exprimé, entre autres, dans son *Discours de la méthode* en affirmant que dans sa pensée (et par l'application des règles qui lui ont permis d'accéder à la connaissance) il n'imitait pas « les sceptiques qui ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus » (ce n'est qu'une apparence car en fait, ils ont déjà la certitude qu'on ne peut atteindre rien de sûr). Au contraire, il avoue: « tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile »¹⁶. À un autre endroit su traité, il compare le comportement des sceptiques à ces

¹³ Cf. D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Livre I, p. 120 et suiv. en ligne : www.classiques.uqac.ca.

¹⁴ Pour la question du « scepticisme méthodique ». Cf. W. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malebranche'a* [La connaissance chez Descartes et Malebranche], PWN, Warszawa 1973, p. 74 et suiv.

¹⁵ Je me suis largement exprimé sur cette question dans le traité *Descartes et modernité* (Poznań 1980).

¹⁶ Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode*, Le Livre de Poche, Paris 2015, p. 104 et suiv.

« voyageurs qui, se trouvant égarés en quelques forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté tantôt d'un autre » et n'arrivent pas à décider du chemin qui peut les conduire hors de la forêt. On doit rappeler ici la seconde règle de conduite cartésienne dans laquelle il dit qu'il doit « être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été assurées »¹⁷. Mais si l'on utilise la raison à la manière de Descartes, recommandée par lui-même à tous ceux qui voudraient atteindre ce qu'il a atteint (et – à son avis – il a atteint la connaissance ainsi que les règles nécessaires pour y arriver), on devrait être prêt mentalement à une révision radicale de ce qu'on avait accepté et appliqué dans la pratique cognitive, et à l'acceptation de ce qui ne pose plus aucun doute; et s'il y en a un, on peut démontrer son mal fondé. Avec l'approche de Descartes, il est inutile – en règle générale – de s'occuper de ce que les autres pensent, disent et écrivent (« les plus grands esprits sont capables des plus grands vices, ainsi que de la plus haute vertu ... »), à moins que nous le traitions en tant qu'exercice pour le « réveil de l'esprit » et « encouragement à la vertu ». Mais là aussi, le problème doit être abordé de façon critique car seule cette approche permet de réaliser que « la théologie enseigne à gagner le ciel, que la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants, que la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent » etc.; mais malheureusement, aucune de ces disciplines, n'a conduit à la connaissance, elle ne peut y conduire non plus ceux qui suivront l'un des chemins proposés. L'exception sont les mathématiques (« à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons » même si, « leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé ». Pour répondre à la question de ce qu'on peut et doit faire dans cette situation, Descartes dit qu'il faut faire confiance soit à son propre intellect, soit à ceux qui se sont servi de son pouvoir et de sa faculté cognitifs pour atteindre la vérité. La

¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 99.

réponse à la question de de savoir comment on peut et comment on doit les utiliser se trouve au fond, dans tous les traités philosophiques de Descartes.

Selon ses écrits, ce n'est ni simple ni facile. Le chemin vers la connaissance est composé non seulement de plusieurs stades de développement cognitif, mais aussi il varie en fonction des objectifs fixés pour chacune de ces étapes et – ce qui est aussi important – la réalisation d'un objectif entraîne la nécessité d'en réaliser d'autres. Par ailleurs, Husserl l'a déjà remarqué dans ses *Méditations Cartésiennes*, en parlant de « toujours neuves et pourtant toujours insatisfaisantes tentatives » de l'*ego cogito* méditant, « où l'*ego cogitare* (c'est à dire l'*ego* pensant, mais sans avoir suffisamment de conscience de ce qu'il pense, ni pourquoi il pense de cette façon et pas autrement) se transformera en *ego cogitatio* (c'est à dire l'*ego* conscient de lui-même et de son entourage plus ou moins proche, au point de ne pas prendre le mensonge pour la vérité). Pour tout cela on a besoin de cet esprit critique que Descartes revendiquait et qu'il utilisait, avec plus ou moins de succès (car il commettait des erreurs) dans sa pratique cognitive. On peut l'appeler *criticisme intellectuel* – du fait que le principal pilier de la cognition et de la connaissance humaine est le pouvoir inné – de l'avis du philosophe – propre à tout homme, qui est l'intellect. Il ne faut pas oublier que cette puissance a été la référence pour plusieurs philosophes et savants précédents et postérieurs qui lui attribuaient différents pouvoirs cognitifs et lui associaient diverses versions du criticisme. D'ailleurs, chez Descartes aussi, on peut en trouver deux versions sensiblement différentes – une plus rigoureuse (exposée dans ses *Méditations touchant à la première philosophie*), et une plus atténuée (présente dans ses *Principes de la philosophie*). Je me réfère ici brièvement à la première.

Le point de départ constitue la question du titre de la première méditation: Des choses que l'on peut révoquer en doute. Descartes n'y répond pas directement, mais montre d'abord l'objectif général du doute qu'il propose et dont il se sert dans sa pratique, ainsi que son étendue acceptable. Tout cela est contenu dans la déclaration : « qu'il me fallait [...] me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues

jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences »¹⁸. Il en résulte explicitement que l'objectif est de parvenir à quelque chose de « ferme et constant dans les sciences ». En revanche, la nature et la portée du doute ne sont pas tout à fait clairs. Ainsi, un peu plus loin, il ajoute que « la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai suffira pour me les faire toutes rejeter ».

Il est désormais évident que l'on ne peut douter raisonnablement de quelque chose, n'ayant aucune raison (même la plus petite ou la plus faible). Descartes traite cette raison en mathématicien, à savoir, comme une chose qui est absolument certaine, ou quelque chose dont on peut être convaincu, à la limite de la certitude. Cette méticulosité à la lecture des écrits cartésiens est absolument nécessaire, parce que la force de son esprit critique est fondée sur la rigueur, la littéralité et la précision dans l'utilisation des mots, ainsi que sur les modes de son application dans la pratique cognitive. Sans entrer dans les détails de cette pratique, qui existe dans les six méditations, on peut dire que Descartes, dès la première partie de l'ouvrage – avec la concision qui le caractérise – dit tout ce qui est pertinent pour son criticisme, et il est important pour lui, à la fois le radicalisme (il l'exprime par son appel au renversement « dès les fondements », ce qui est encore incertain) et l'optimisme (exprimé dans sa conviction qu'il est possible, sur ce terrain purifié d'incertitudes, d'ériger « quelque chose de ferme »). Les deux éléments peuvent être considérés comme un complément direct de l'éthos de la philosophie de Descartes.

L'esprit critique dans la seconde méditation a conduit, entre autres, à la découverte du point de vue archimédien de la philosophie de Descartes – exprimé par la formule: *cogito, ergo sum* – je pense, donc je suis, et tant que je pense, aussi longtemps je suis. Si j'arrête de penser, même si je ne peux pas dire que je cesse d'exister, mais en fait,

¹⁸ Cf. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Flammarion, Paris 2009, p. 79.

je ne peux plus rien dire de sensé car sans pensée il n'y a plus de parole humaine. Mais le problème n'est pas tant dans l'idée de penser ou de parler, mais surtout, de penser et de parler rationnellement, ce qui nécessite, entre autres, de pouvoir contrôler rigoureusement la véracité de tout ce que je pensais et disais jusque-là, et de se distancier de ce que les autres pensaient et disaient (car il n'est pas possible de vérifier avec précision la véracité de ce que les autres pensaient et disaient).

Ainsi, un autre pilier du criticisme cartésien se révèle. Il est constitué de la conviction que l'on ne peut faire confiance qu'à son propre esprit et plus précisément à l'intellect, qui fait que les vérités mathématiques sont des vérités pour celui qui comprend la signification d'un théorème comme deux plus deux font quatre (Descartes est convaincu que sa signification est compréhensible même pour un enfant). Par conséquent, il part de l'hypothèse que l'intelligence est le pouvoir inné de l'esprit de chacun (sans quoi les théorèmes en mathématiques ne pourraient pas avoir la valeur de la nécessité et de l'universalité). Toute la difficulté repose, non pas dans sa possession, mais dans son utilisation correcte, ce que ne maîtrisent que certains.

Quelques remarques sur les objections exprimées à l'égard du criticisme cartésien. La liste est longue et variée, comme le démontrent en effet, les objections de philosophes adressées à ses *Méditations sur la philosophie première* (publiées avec l'œuvre de Descartes suivie de ses *Réponses*). Les *Objections* et les *Réponses* ont été déjà largement commentées dans mes travaux¹⁹. Je rappelle brièvement qu'elles ont été formulées à partir de positions différentes et concernaient toutes les hypothèses les plus importantes, les postulats et les solutions proposées par le philosophe. Celui-ci dans ses *Réponses* n'a donné raison à aucun de ses adversaires, jusqu'à remettre en question leurs connaissances, ce qui a d'ailleurs contribué à approfondir le ressentiment contre Descartes chez plusieurs d'entre eux et à créer une sorte de front d'opposition à sa philosophie et aux solutions qu'il proposait

¹⁹ Cf. Z. Drozdowicz, *Racjonalizm kartezjański. Zrozumieć Kartezjusza* [Le rationalisme cartésien. Comprendre Descartes], Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2014, p. 88 et suiv.

en sciences exactes²⁰. Bien sûr, cela remet en question non seulement le criticisme cartésien, mais aussi, et surtout, l'autocritique du philosophe, et plus précisément, ses insuffisances. Il est apparu plus tard qu'il n'avait pas raison dans tout (et pas seulement dans sa philosophie, mais aussi dans les sciences exactes)²¹.

Le criticisme de Hume.

On peut rencontrer l'opinion que David Hume était plus proche du scepticisme que du criticisme²². Il est associé au scepticisme philosophique surtout par ses *Dialogues sur la religion naturelle*. Les participants de ces dialogues sont trois – Philon, Cléanthe et Démée. Ils représentent des positions philosophiques significativement différentes. La plus proche du scepticisme est l'attitude de Philon, ce que souligne Cléanthe, partisan du juste milieu dans tous les domaines, en affirmant que ce premier veut « ériger sa foi religieuse sur le scept-

²⁰ Ce front d'opposition est présenté par Nicholas Jolley dans l'article « The reception of Descartes' philosophy ». Cf. J. Cottingham (éd.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2005, p. 393 et suiv.

²¹ La plus importante de ses erreurs philosophiques est l'équivoque dans la preuve de l'existence de Dieu, et dans les sciences exactes, entre autres, son explication de la circulation du sang. Plus largement sur cette question cf. J. Cottingham, *Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science* (ibidem, p. 236 et suiv.).

²² Selon William Weischedel, « le scepticisme de Hume, quant à la possibilité de la connaissance humaine est caractéristique de la fin du siècle des Lumières ». Selon cet auteur, on reconnaît le scepticisme de Hume, entre autres, par ces déclarations (comme par exemple: « Quand on est philosophes on devrait adhérer aux principes sceptiques »). Cf. W. Weischedel, « Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen », in: *Alltag und Denken*, München 1997, p. 170 et suiv. De même, Gertrude Himmelfarb, bien qu'elle reconnaisse Hume comme « le plus sceptique de tous les philosophes britanniques » de l'époque, qui « a donné lieu à le traiter comme un athée », mais – à son avis – « en fait, il n'était pas athée – il était peut-être agnostique ou même déiste ». Cf. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenments*, Alfred A. Knopf, New York 2004, p. 39 et suiv. Il semble que dans les deux cas, le terme « scepticisme » soit utilisé au sens commun, et en tout cas sans rapport avec l'une des écoles sceptiques antiques.

ticisme philosophique et [pense] que si la certitude et l'évidence sont chassées de tous les autres sujets de recherche, elles se réfugieront dans les doctrines théologiques qui, par-là, acquerront une force et une autorité supérieures »²³.

Cette affirmation apparaît plus clairement lorsque l'on remarque l'hypothèse adoptée par Hume que, premièrement, les hommes raisonnables peuvent s'opposer sur la question de l'existence de Dieu ou sur d'autres questions- et chacun d'entre eux peut avoir ses raisons ; que deuxièmement, on devrait abandonner sa position face aux arguments plus forts que ceux qui ont conduit à cette position. Insister sur sa position malgré tout c'est – selon Hume – une preuve, soit d'« insouciance » (c'est dans le cas de Philon), soit de « l'orthodoxie inflexible » (c'est l'attitude de Déméa). Pour la question de l'existence de Dieu, importante dans les réponses dans *Dialogues*, Hume se réfère aux besoins naturels de l'homme – comme, entre autres, la nécessité de se comprendre lui-même et son entourage (il appelle cela la « curiosité humaine ») – et aux capacités telles que la raison humaine. Selon Hume, différentes personnes possèdent cette capacité à des degrés divers, ce qui entraîne de nombreux litiges. Cependant, elle peut être perfectionnée, ce qui est confirmé par le fait que « la curiosité propre au jeune âge » est satisfaite seulement à l'âge adulte. De là, il lui est relativement facile de répondre à la question pourquoi « après l'union de la philosophie et de la religion populaire, aux premiers temps de l'établissement du christianisme, rien n'était plus naturel de voir ceux qui enseignaient la religion déclamer contre la raison, contre les sens, contre tous les principes qui venaient des seules recherches et études humaines »²⁴.

²³ Cf. D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. P. Folliot, Dieppe 2008 disponible en ligne : www.classiques.uqac.ca, p. 9 et suiv.

²⁴ « Durant les siècles d'ignorance, tels qui ont suivi la dissolution des anciennes écoles, les prêtres s'aperçurent que tous les genres d'athéisme, de déisme ou d'hérésie ne pouvaient provenir que d'une présomptueuse remise en question des opinions reçues et de la croyance que la raison humaine peut tout traiter » (ibidem, p. 17 et suiv.).

Hume était convaincu que le temps n'agissait pas en faveur du christianisme et des religions similaires, mais en faveur des philosophes qui ont suivi les lignes directrices de leur raison, toujours plus mature. Parmi les philosophes qui méritent la reconnaissance de Hume se trouve John Locke, qui « semble être le premier chrétien qui a osé dire ouvertement que la foi n'est qu'une espèce de raison ... »; mais malheureusement ce n'est pas le genre de raison qui servait à l'auteur des *Dialogues sur la religion naturelle*, car, si c'était la même raison, il se serait défendu contre les « assauts de la religion scolastique » et des « absurdités » comme la « doctrine sur la présence réelle de Dieu dans l'Hostie consacrée », et il saurait « qu'aucune forme corrompue de l'idolâtrie ne nuit autant à la société que le théisme corrompu », qui se produit dans les doctrines chrétiennes. Il convient d'ajouter, pour plus de précision, que Locke n'était pas proche de l'une des versions du déisme des Lumières, mais plutôt du puritanisme anglais²⁵.

La question du scepticisme et du criticisme de Hume apparaît plus clairement dans son *Enquête sur l'entendement humain* – non seulement parce qu'elle occupe un espace considérable, mais aussi parce que le problème de la croyance en l'existence de Dieu y est associé à un degré moindre que celui de la cognition et de la connaissance. Selon Karl R. Popper, qui en a fait une analyse détaillée, « Hume examinait l'état de la *connaissance* humaine, ou, comme il aurait dit, la question de savoir si l'une de nos croyances – et lesquelles – peut être *justifiée* par la raison suffisante. Il a posé deux problèmes: le problème logique (H1) et le problème psychologique (Hps). Il est important de savoir que ses réponses à ces deux problèmes sont en quelque sorte contradictoires. [...] En raison de ces résultats Hume lui-même – l'un des esprits les plus rationnels dans l'histoire – est devenu un sceptique et un croyant en même temps: il a cru en l'épistémologie irrationnelle. Sa conclusion que les répétitions n'ont pas de pouvoir d'arguments,

²⁵ Ce rapport est visible dans sa Lettre sur la tolérance – où, parmi les postulats formulés par Locke il y a celui qui exige la séparation de l'Église (anglaise, ainsi que toutes les autres) et de l'état (que ce soit une monarchie, ou autre). Cf. J. Locke, *Lettre sur la tolérance*, Université du Québec, en ligne www.classiques.uqac.ca.

même s'ils dominant dans notre vie ou dans notre « compréhension » l'a mené à déduire que l'argument ou la raison jouent un rôle mineur dans notre pensée²⁶. Voilà ce que dit Popper sur l'épistémologie de Hume.

Quelques remarques sur la question de l'épistémologie de Popper s'imposent. Lui-même la définit comme « théorie épistémologique évolutive » et l'associe à la fois au rationalisme et au criticisme – les deux présents non seulement dans sa philosophie, mais aussi dans la tradition qui débute dans l'Antiquité et se poursuit (bien sûr, de manières différentes) jusqu'aux temps modernes, entre autres, avec des philosophes comme Descartes, Hume et Kant. Le problème réside dans le fait qu'ils n'étaient pas – comme beaucoup d'autres philosophes modernes – suffisamment critiques pour éviter les pièges, comme celui où est tombé Hume, à savoir miser sur la justification par les raisons suffisantes et reconnaître qu'aucune d'entre elles ne suffit à admettre qu'on a effectivement atteint la connaissance, et qu'on ne s'est pas arrêté au niveau de l'opinion, c'est à dire de quelque chose qui est du domaine de la croyance et non de la connaissance. Popper a trouvé une idée pour éviter celui-ci et d'autres pièges cognitifs. Pour ne pas m'attarder sur lui, je résumerai en disant que sa recette devrait être un criticisme permanent, qui ne soit ni un scepticisme, ni un dogmatisme. En général, Hume dans son *Enquête sur l'entendement humain* présente la même problématique. La priorité dans son traité est l'examen attentif des doutes sceptiques et l'évaluation de leurs mérites. Dans son chapitre IV – intitulé *Doutes sceptiques touchant les opérations de l'entendement* – il divise les objets de la connaissance en ceux dont la certitude dépend exclusivement de l'intuition intellectuelle, et du raisonnement déductif (appelé alors *démonstratif*), et ceux qui « ne sont pas connus de la même façon »²⁷. Dans le premier groupe il place

²⁶ « Notre connaissance est définie comme quelque chose qui n'a que la nature d'opinion, qui plus est, ne permettant pas d'être défendu rationnellement – c'est la foi irrationnelle ». Cf. K. R. Popper, *La connaissance objective*, Complexe, Paris 2007, p. 12.

²⁷ Cf. D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. P. Folliot, Dieppe 2007, p. 28, en ligne : www.classiques.uqac.ca.

« toute affirmation intuitivement ou démonstrativement certaine ». Il comprend donc les théorèmes de géométrie, d'algèbre et d'arithmétique (« Les propositions de ce genre sont découvertes par la seule activité de l'esprit, indépendamment de tout ce qui existe dans l'univers »). Quant au second groupe, il compte toutes les propositions sur les faits. Il est important pour elles, en premier lieu que « le contraire d'une chose de fait [soit] malgré tout possible », et en deuxième lieu qu'« il [soit] conçu par l'esprit avec la même facilité et la même netteté que s'il correspondait à la réalité ». Cela mène à une question: « quelle est la nature de cette évidence qui nous assure d'une existence réelle ou d'une chose de fait, au-delà du témoignage présent des sens et de ce qu'a enregistré la mémoire ? »

Pour répondre à la question Hume affirme que « tous les raisonnements sur les choses de fait semblent être fondés sur la relation de *cause à effet* ». Cela le conduit à son tour à examiner « comment nous parvenons à la connaissance de la cause et de l'effet ». Hume est d'avis que cela vient « des objets particuliers en conjonction constante ». Ils sont liés, non parce que « nous pouvons identifier la cause ultime » de cette conjonction, ou parce que nous pouvons indiquer « l'action de la force produisant l'un des effets qui nous sont donnés », mais parce que nous y sommes conduits par notre expérience. Cela signifie que nous ne parlons ni de l'une de ces « forces produisantes », ni d'« aucune opération de l'intellect », mais des activités mentales qui composent ces expériences.

Une autre question se pose à propos de cette expérience. La solution sceptique à ces préoccupations est connue depuis longtemps – à son origine se trouve la tendance dominante qui pousse l'esprit résolument vers la paix d'esprit, si caractéristique pour un philosophe-sage, « lui permettant de trouver du plaisir uniquement dans ce que notre propre esprit nous procure » et « faire de notre philosophie un simple système plus raffiné d'égoïsme et nous convaincre par raisonnement d'abandonner toute vertu ». Mais la solution de Hume à ce problème est différente. De son point de vue, « la philosophie académique ou sceptique parle toujours de doute », de suspension de jugements, et indique des principes qui déterminent l'expérience qui

sont « l'accoutumance, l'habitude. Car chaque fois que la répétition d'un acte particulier ou d'une opération particulière produit penchant à renouveler le même acte ou la même opération, sans que l'on soit mu par aucun raisonnement ou opération de l'entendement, nous disons toujours que ce penchant est l'effet de l'accoutumance. En employant ce mot, nous ne prétendons pas avoir donné la raison ultime d'un tel penchant. Nous indiquons seulement un principe de la nature humaine qui est universellement reconnu et qui est bien connu par ses effets. Nous ne pouvons peut-être pas pousser nos recherches plus loin et prétendre donner la cause de cette cause, mais nous devons nous en contenter comme de l'ultime principe que nous puissions assigner à toutes nos conclusions venant de l'expérience »²⁸.

Cette analyse de l'expérience humaine permet à Hume d'apporter des idées plus générales. L'une d'elles est d'affirmer que « toute conviction sur les faits, donc sur l'existence réelle » a un caractère non pas logique, mais psychologique, et donc elle se rapporte non pas aux jugements, mais aux convictions. Mais il y a une différence fondamentale entre fiction et conviction. Cette dernière est en fait le « résultat d'une relation entre l'esprit et un fait donné » et « résulte d'une situation spécifique, dans laquelle l'esprit s'est trouvé à un moment donné », alors que le premier est le résultat des activités de notre imagination qui « dispose librement de toutes ses idées (elle peut les combiner, mélanger, changer de toutes les manières possibles) ».

Dans la dernière partie de son *Enquête sur l'entendement humain* Hume procède à une sorte de récapitulation de sa critique. De même que dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, il met l'accent sur le problème de l'existence de Dieu. Dans un premier temps il note que le terme de sceptique est donné par « tous les théologiens et tous les graves philosophes » à ceux qui nient l'existence de Dieu (« ils sont appelés Athées »). Cependant, par le même principe on peut appeler sceptiques ceux qui ont des doutes quant à l'existence de ces monstres, dont ils voulaient libérer le monde, ces « chevaliers errants qui bat-

²⁸ « L'accoutumance est donc le grand guide de la vie humaine. C'est ce principe seul qui nous rend l'expérience utile, et nous fait attendre, dans le futur, une suite d'événements semblables à ceux qui ont paru dans le passé » (ibidem, p. 56 et suiv.).

taient la campagne ». Il convient donc de répondre à la question de la limite des doutes philosophiques qu'on ne peut pas dépasser pour ne pas être accusé de scepticisme, ou – ce qui revient au même – à la question de la frontière qui sépare le criticisme du scepticisme. Pour répondre à ce problème, Hume distingue plusieurs types de scepticisme. Le premier est celui qui est « antérieur à toute étude en philosophie que Descartes et d'autres philosophes inculquent comme un moyen souverain de se préserver de l'erreur et du jugement précipité ». Hume est d'avis que dans la pratique, aucun être humain ne peut le réaliser (car on ne peut pas commencer par douter de tout, y compris du doute lui-même) et qu'en plus, il est intérieurement contradictoire. Un autre type de scepticisme est celui qui « résulte de la science et de la recherche, quand les hommes ne sont pas supposés avoir découvert, soit que leurs facultés mentales les trompent absolument, soit qu'elles sont incapables d'atteindre à une détermination fixe dans ces curieux sujets pour lesquels elles sont couramment employées ». Les partisans de ce scepticisme puisent leurs arguments dans les « lieux communs employés [...] à toutes les époques contre l'évidence des sens » et dans les limites de la raison humaine – s'exprimant, entre autres, en ce « qu'elle voit une pleine lumière, qui illumine certains endroits, mais cette lumière confine à la plus profonde obscurité »²⁹. Contre ce scepticisme Hume fait valoir des arguments de nature épistémique associés à l'état des qualités des sens (dans la perspective où « toutes les qualités sensuelles sont dans l'esprit, et non pas dans les objets »), et de nature logique, liés au raisonnement *in infinitum* (dans sa perspective, « c'est là un édifice si téméraire et si prodigieux, qu'il est trop lourd pour que sa prétendue démonstration le soutienne, parce qu'il choque les principes les plus clairs et les plus naturels de la raison humaine »). Il suggère aussi que les objections des sceptiques « sont soutenues par une chaîne de raisonnements », il les juge cependant « apparemment absurdes », trop sans doute, pour être pris au sérieux.

Hume laisse à la discussion « le scepticisme plus *mitigé*, une philosophie *académique*, qui peut être à la fois durable et utile, et qui peut,

²⁹ « elle est si aveuglée et si bouleversée qu'elle peut à peine se prononcer avec certitude et assurance sur un seul objet » (ibidem, p. 191).

en partie, être le résultat du pyrrhonisme, ou scepticisme extrême, quand ses doutes sans discernement sont, dans une certaine mesure, corrigés par le sens commun ou la réflexion ». Il s'avère utile dans des situations où l'on se trouve face à un dogmatisme ce qui, selon Hume, arrive souvent car « la plupart des hommes sont naturellement enclins à être affirmatifs et dogmatiques ». Il est bien entendu inutile lorsque les doutes soulevés par ces sceptiques ne se trouvent pas dissipés par le bon sens, ce qui n'arrive pas souvent pour de simples individus, mais plus souvent à des théologiens et aux représentants des « sciences abstraites et raisonnements démonstratifs » (tels que les mathématiques, ou l'astronomie), ainsi que toutes celles qui « traitent des faits généraux » (« ce sont : la politique, la philosophie naturelle, la médecine, la chimie etc. sciences où l'on recherche les qualités, les causes et les effets de toute une espèce d'objets »). Que devrait-on faire dans une telle situation afin d'éviter « cet état d'indécision et d'incertitude des pensées entremêlées qui immobilisent et paralysent les actions » ? Selon Hume, « si nous prenons en main un volume quelconque, de théologie ou de métaphysique scolastique », nous devrions savoir répondre à la question: « contient-il des raisonnements expérimentaux sur les choses de fait et d'existence ? – si la réponse est négative, – « confiez-le donc aux flammes, car il ne peut contenir que sophismes et illusions ». Il serait difficile de trouver un « argument » plus fort dirigé contre les dogmatiques que les sceptiques qui multiplient les doutes (cependant, on peut se poser la question si Hume lui-même le prenait au sérieux).

Le criticisme de Kant.

La philosophie d'Emmanuel Kant ne laisse pas de doute que nous n'avons pas à faire au scepticisme mais au contraire, au criticisme. La question qui se pose concerne l'autodétermination de Kant par rapport aux autres versions de criticismes, y compris celles auxquelles les philosophes des Lumières participaient. Le philosophe était conscient des doutes qui pourraient survenir et s'efforçait de leur laisser un terrain le moins large possible. Sa version a été largement présentée dans ses deux traités: *Critique de la raison pure* et *Critique de la raison pratique*.

Pour commencer, je partirai plutôt d'une réponse assez brève de Kant à la question « qu'est-ce que les Lumières ? ». Il est important le fait qu'elle ait parue en 1784 (donc après la parution de ses *Critiques*) en relation avec le *Conflit des facultés* et avec la censure croissante en Prusse – même à l'égard des professeurs d'université qui – comme Kant – ne s'identifiaient pas aux idées de liberté exprimées et propagées en France ou en Angleterre, mais les défendaient, sans quoi on n'arriverait ni à atteindre la connaissance authentique, ni à enseigner³⁰. Si l'on oublie ce contexte historique, la parole de Kant se déforme de sorte qu'elle perd son sens d'origine et serait prise pour un témoignage d'identification aveugle à ce criticisme qui était assez apprécié par les autres philosophes des Lumières. Et ce serait – à mon avis – un malentendu non négligeable.

En réponse à la question : « qu'est-ce que les Lumières ? » Kant constate : « Les Lumières permettent à l'homme de sortir de l'immatunité dont il est lui-même responsable. L'immatunité est l'incapacité d'employer son entendement sans être guidé par autrui. Cette immatunité lui est imputable non pas si le manque d'entendement mais si le manque de résolution et de courage d'y avoir recours sans la conduite d'un autre en est la cause. *Sapere aude !* – Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà donc la devise des Lumières³¹. Et plus loin il explique : 1° d'où vient ce manque de résolution et de courage (du fait, explique-t-il, que les hommes complaisent dans cet état parce qu'ils sont « lâches » et « paresseux ») ; 2° quels en sont les effets. (l'entendement enchaîné « par les fers maintenant dans l'immatunité permanente ») ; 3° ,en réponse à la question « est-ce possible que le public s'instruise par lui-même ? » que c'est possible et même inévitable, « si l'on lui laisse la liberté » – le problème réside dans le fait qu'il aime demeurer lié par ces, « fers » plutôt que de se libérer et – ce qui est pire – « il est poussé à le faire par quelques-uns de ces « tuteurs », incapables de s'instruire eux-mêmes » ; 4° quels sont limites de la

³⁰ Plus largement sur cette question Cf. E. Kant, *Conflit des facultés*, 1798.

³¹ Cf. I. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*, in: *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Denoël, Paris 1985, p. 166.

liberté (différentes selon les couches sociales – Kant énumère, à titre d'exemple, seulement quatre groupes, à savoir : soldats, collecteurs d'impôts, hommes d'Église et savants) ; 5° pourquoi il faut garder ces limites? (généralement, c'est l'intérêt social qui les exige, parce que ces groupes ou leurs représentants réalisent différents objectifs publics)³².

C'est une préparation pour indiquer le groupe social qui a le droit de réclamer un terrain de liberté plus étendu pour ce qu'il pense et ce qu'il fait en pratique. Ce sont les universitaires qui enseignent, ou qui « écrivent pour un public adéquat, à savoir à tout le monde » – bien entendu, il s'agit de ce peu de gens qui savent lire et écrire à l'époque.

Ce dernier groupe social indiqué par Kant est une occasion de formuler cette question: « est-ce que notre époque est éclairée » ? Et il donne sa réponse : non, elle ne l'est pas, « mais nous vivons au siècle des Lumières », c'est à dire que notre époque a besoin de liberté, ou – ce qui revient au même – a « besoin de s'instruire, et besoin de diminuer les obstacles sur la voie vers l'instruction commune ou besoin de sortir de l'immaturité dont on est soi-même responsable ». De nos jours il y a beaucoup de monarques qui, non seulement se préoccupent de s'instruire eux-mêmes ainsi que d'instruire leurs sujets, mais ils empêchent ces derniers de s'instruire. Peu d'entre eux ayant l'esprit éclairé peuvent et savent l'employer *pro publico bono*. « On en possède ce grand exemple, jusqu'à présent, aucun monarque n'a jamais égalé celui que nous adorons ». Il évoque certainement ici Frédéric II le Grand, souverain de Prusse, qui appréciait au moins certains des philosophes des Lumières et lui-même se prenait pour un philosophe éclairé. Dans ce bref chapitre, aucun philosophe n'a été nommé par Kant. Pour répondre à la question pourquoi il ne les nomme pas, il suffit de feuilleter ses autres traités. Pour résumer, quant

³² À la lumière de ces explications il serait nuisible et même dangereux, si p.ex. un citoyen, au lieu de payer des impôts « se révoltait contre ce devoir civique », le soldat au lieu d'exécuter les ordres « en demandait à haute voix les raisons », et l'homme d'Église au lieu « d'enseigner le catéchisme ou prêcher, conformément à sa religion, [...] communiquait ses remarques bien élaborées et accompagnées des exemples les plus justes pour dénoncer les fautes de sa religion et pour proposer la meilleure organisation de la religion et de l'Église (ibidem, p. 46).

à ses prédécesseurs, il avait des remarques à faire à chacun d'eux et il voulait les justifier largement.

Les noms de ces philosophes dont les opinions méritent d'être évoquées et corrigées selon Kant, apparaissent dans les deux Critiques, mais la liste n'est pas longue, comme celle dont les noms sont évoqués à plusieurs reprises. Il y en a peu – parmi les philosophes de l'Antiquité il y a Platon, Aristote et Epicure, parmi ceux des temps modernes il y a Descartes, Locke, Leibniz et Hume. Quant à savoir comment il a construit sa liste, la réponse à cette question est à trouver dans la Préface de la première édition (de 1781) à la *Critique de la raison pure*. Kant part de l'affirmation suivante : « la raison humaine est soumise, dans une partie de ses connaissances, à cette condition singulière qu'elle ne peut éviter certaines questions et qu'elle en est accablée. Elles lui sont suggérées par sa nature même, mais elle ne saurait les résoudre parce qu'elles dépassent sa portée. Ce n'est pas sa faute si elle tombe dans cet embarras. Elle part de principes dont l'usage est inévitable dans le cours de l'expérience, et auxquels cette même expérience donne une garantie suffisante. À l'aide de ces principes, elle s'élève toujours plus haut (comme l'y porte d'ailleurs sa nature), vers des conditions plus éloignées. Mais, s'apercevant que, de cette manière, son œuvre doit toujours rester inachevée, puisque les questions ne cessent jamais, elle se voit contrainte de se réfugier dans des principes qui dépassent tout usage expérimental possible, et qui pourtant paraissent si peu suspects que le sens commun lui-même y donne son assentiment. Mais aussi elle se précipite par-là dans une telle obscurité et dans de telles contradictions qu'elle est portée à croire qu'il doit y avoir là quelque erreur cachée, quoiqu'elle ne puisse la découvrir, parce que les principes dont elle se sert sortant des limites de toute expérience, n'ont plus de pierre de touche. Le champ de bataille où se livrent ces combats sans fin, voilà ce qu'on nomme la *métaphysique* »³³.

³³ « Il fut un temps où elle était appelée la reine de toutes les sciences, et, si l'on répute l'intention pour le fait, elle méritait bien ce titre glorieux par la singulière importance de son objet ». Cf. I. Kant, *Critique de la raison pure*, Librairie de la Bibliothèque Nationale, F. Alcan, Paris 1905, p. 5 et suiv.

Dans ces quelques phrases le terrain du criticisme de Kant et son justification générale ont été indiqués. Il ne reste pour le concrétiser que d'appeler ces philosophes qui, à travers leur criticisme arrivent à découvrir certains principes et les exploitent dans leur pensée et s'en servent en pratique, mais ils ne sont pas assez critiques pour éviter de tomber « dans le gouffre de la barbarie ».

Le premier de ces philosophes modernes évoqués dans la *Critique de la raison pure* est « le célèbre Locke ». Dans la Préface de la première édition Kant écrit : « une certaine physiologie de l'entendement humain sembla un instant devoir mettre un terme à toutes ces querelles [...]. Mais, quoique notre prétendue reine (c'est à dire métaphysique – N.d.A.) eût une naissance vulgaire, ou qu'elle fût sortie de l'expérience commune (c'est à dire celle qui s'appuie sur nos sens en contact avec le monde – N.d.A.) et que cette extraction dût rendre ses prétentions justement suspectes, il arriva que, comme on lui avait en effet fabriqué une fausse généalogie, elle continua de les soutenir, et qu'ainsi tout retomba dans le vieux dogmatisme vermoulu, et, par suite, dans le mépris auquel on avait voulu soustraire la science »³⁴.

Dans la Préface de la deuxième édition de l'ouvrage, Kant commence par évoquer l'un des partisans de l'une des versions de « la physiologie de l'entendement » à savoir Aristote, mais il passe vite à ceux qui faisaient plus confiance à l'esprit qu'aux sens, ainsi qu'aux sciences, comme la logique (« sa circonscription [...] veut que l'entendement ne s'y occupe que de lui-même et de sa forme »), ainsi que les mathématiques et la physique (« les mathématiques et la physique sont les deux connaissances théorétiques de la raison qui déterminent à priori leur objet, la première d'une façon entièrement pure, la seconde du moins en partie »). Plus loin il nomme les savants qui – comme Galilée, ou Toricelli – « ils comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions [...] ; car autrement des observations accidentelles et faites sans aucun plan

³⁴ Cf. ibidem, p. 6 et suiv.

tracé d'avance ne sauraient se rattacher à une loi nécessaire, ce que cherche pourtant et ce qu'exige la raison »³⁵.

D'ici on passe directement à ce qu'on a l'habitude d'appeler le « renversement copernicien » de Kant et à ce qu'on prend pour un des principes de sa philosophie. Ce principe est exprimée en opposition à toutes les modifications de métaphysique où « toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets; mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement à priori qui étendît notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance »³⁶.

Kant savait bien que des essais similaires ont eu lieu auparavant. Selon sa conviction, aucun n'a réussi ou – ce qui revient au même – tous sont « tombés dans le gouffre de la barbarie » et dans des contradictions diverses. Il a fait l'analyse des cas que Descartes et Hume avaient entamés. La position de ce premier est décrite comme « l'idéalisme matériel, problématique », sa doctrine « est la théorie qui déclare l'existence des objets dans l'espace et hors de nous, ou simplement douteuse et indémontrable ». Elle se différencie de l'idéalisme dogmatique de Berkeley, parce que « [Descartes] ne tient pour indubitable que cette unique assertion empirique : « Je suis ». Pourtant « il n'allègue que l'impuissance à prouver par une expérience immédiate une existence en dehors de la nôtre » car il n'est pas en mesure de ne permettre « aucun jugement décisif avant qu'une preuve suffisante ait été trouvée. La preuve exigée doit donc montrer que nous avons des choses extérieures non pas simplement l'imagination, mais encore l'expérience ; et c'est là ce qu'on ne peut faire qu'en démontrant que notre expérience interne, indubitable pour Descartes, n'est possible

³⁵ Cf. *ibidem*, p. 21 et suiv.

³⁶ « Il en est ici comme de l'idée que conçut Copernic: voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles » (*ibidem*, p. 24).

elle-même que sous la supposition de l'expérience extérieure »³⁷. C'est une contradiction entre les hypothèses retenues de la connaissance.

Les contradictions de la théorie de Hume se présentent de manière différente. Il est vrai que « [Hume] reconnut que, pour avoir le droit de faire cela, (ce que Descartes a envisagé de faire – N.d.A.) il est nécessaire que ces concepts aient leur origine a priori. Mais comme il ne put pas s'expliquer comment il est possible que l'entendement puisse penser des concepts, qui ne sont pas liés en soi dans l'entendement, comme étant cependant nécessairement liés dans l'objet, et comme il ne lui vint pas à l'esprit que l'entendement était peut-être, par ces concepts même, le créateur de l'expérience qui lui fournit ses objets, il se vit obligé de les dériver de l'expérience (à savoir d'une nécessité subjective qui résulte d'une association répétée dans l'expérience, et qu'on arrive à prendre faussement pour objective, c'est-à-dire de l'habitude »³⁸. En comparant les positions prises par Locke et Hume, Kant affirme que « le premier de ces deux hommes illustres ouvrit toutes les portes à l'extravagance [...] par de vagues conseils de modération, le second tomba entièrement dans le scepticisme ». En revanche sa philosophie en rapport à son criticisme a été décrite par lui comme celle qui devrait permettre de voir si « l'on ne peut pas conduire la raison humaine entre ces deux écueils, lui fixer des limites déterminées et enfin lui garder ouvert tout entier le champ de sa légitime activité ».

La réponse à la question : comment en pratique conduit-on la raison humaine entre ces « écueils » et d'autres, est à trouver, outre dans ces Critiques, dans ses autres traités. La constatation que le criticisme est réclamé à chaque étape où l'on essaie d'établir les possibilités humaines et les limites de connaissance, n'explique pas malgré tout comment éclairer les « ténèbres » que Kant avait reprochées aux autres philosophes, et qu'il avait essayé d'éviter lui-même dans sa philosophie. À chaque étape ce criticisme se concrétise sous formes

³⁷ Cf. *ibidem*, p. 238.

³⁸ « Par la suite il a agi en conséquence en considérant comme l'impossibilité d'aller au-delà de la limite de l'expérience avec ces concepts et les principes qui en découlaient » (*ibidem*, p. 196).

différentes et il s'éloigne ou il s'approche par rapport à ce qu'on peut appeler la confiance en les connaissances humaines, et plus exactement : aux formes de vision sensuelle, aux formes de vision rationnelle, et à ces idées régulatrices, sans lesquelles il est impossible de formuler des opinions strictement générales, c'est à dire l'idée de l'unité du sujet, l'idée de l'unité de l'objet et l'idée de l'unité de tous les sujets et objets pris ensemble. J'ajoute encore que ce criticisme est le principe général de la philosophie de Kant, et il conduit à découvrir les principes philosophiques et parmi eux celui qui est pris pour le principe dominant, à savoir le principe transcendantal. Ainsi dans le sous-titre de sa *Critique de la raison pure* on parle de la « théorie transcendantale des éléments », et dans les titres des parties on reconnaît son esthétique transcendantale (la science de tous les principes de la sensibilité a priori), l'analytique transcendantale (la doctrine transcendantale du jugement), et la dialectique transcendantale (la science des paralogismes et des antinomies de la raison pure, leur dépassement et l'entrée dans « l'architectonique de la raison pure »).

Le criticisme de Voltaire.

Une révision même rapide de l'œuvre littéraire de Voltaire permet de comprendre qu'il représente un autre genre de philosophe que Descartes, Hume, ou Kant – différent tant dans la forme d'expression que dans son contenu. La quantité ne signifie pas qu'il est facile d'indiquer ce qu'il voulait dire. Il était intéressé par des problèmes divers – généraux et ceux qui se rapportent à des personnes et des situations plus concrètes. Il se prononçait d'une façon telle qu'il est difficile de savoir s'il parlait sérieusement ou s'il divaguait sur des sujets différents ou bien souvent, hors du sujet annoncé. Retenons que son éducation était assez superficielle (il a fini ses études après deux ans au collège Louis le Grand à Paris). Il lisait beaucoup et fréquentait des philosophes et des savants, ce qui lui a donné la possibilité d'élargir ses connaissances, mais il n'était pas attiré par la lecture des auteurs ni par l'écoute de la parole des autres. Une explication à ce manque d'intérêt est le fait

que tout jeune, il a fait connaissance de libertins parisiens et, assez vite, (encore adolescent) il se prenait pour un libertin de conviction et d'allure; et qu'est-ce qu'un libertin (libre penseur) qui est d'accord sans aucune critique, avec toutes les opinions à son sujet ? »³⁹. Il y a un peu de méchanceté (mais très peu).

Lettres philosophiques ou *Lettres sur les Anglais* écrites en exil en Angleterre (entre 1726 et 1730) est une manifestation du criticisme voltairien de sa période assez jeune d'activité philosophique et littéraire. C'est en apparence un éloge à l'égard de ce pays et de ses habitants, mais le genre d'éloge qui ne suscite pas d'enthousiasme chez les destinataires, tout au contraire, il les offense et fait qu'ils se mettent en colère. Les *Lettres* ont suscité une indignation encore plus grande en France et – comme écrit René Pomeau, « chaque page » de cette publication, éditée en 1734 (sans que l'auteur le sache, paraît-il) « blessait douloureusement les points les plus sensibles »⁴⁰. Il faudrait regarder de près ces *Lettres*.

La première déjà – consacrée (comme les trois suivantes) aux Quakers – est évidemment pleine de malice. Il apparaît que les quakers « méritaient la curiosité d'un homme raisonnable », et certains compliments, mais la façon dont ils pratiquent la religion suscitent plutôt étonnement qu'approbation et leur train de vie, comportement, manière de s'habiller suscitent étonnement ou sourire. N'est-il pas étrange que chaque quaker ne jure guère, « que nous 'tutoyons' également les rois et les savetiers; que nous ne saluons personne, [...] nous fuyons les assemblées de plaisir, les spectacles, les jeux », « nous

³⁹ Un exemple de son libertinisme juvénile accompagné du criticisme, est présenté dans des lettres de dénonciation envoyées en 1726 à la Police où Voltaire est accusé d'appeler l'Evangile « recueil de contes », les apôtres – idiots crédules et naïfs et les Pères de l'Eglise – imposteurs et charlatans. Cf. R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris 1956, p. 80.

⁴⁰ « Les coups visant les sectes religieuses de l'autre bout de la Manche retombaient sur le catholicisme français. L'indignation suscitée par le fait que Voltaire préfère Locke et Newton à Descartes et loue Shakespeare était énorme, car en France ses grands hommes, étaient considérés comme hérétiques et ennemis ». Cf. R. Pomeau, *Voltaire (1694-1778)*, in: A. Adam et autres (éd.), *Literatura francuska* [Littérature française], t. I, PWN, Warszawa 1974, p. 605 et suiv.

n'avons jamais de procès », et « lorsqu'il faut que nous comparaissons devant les magistrats pour les affaires des autres, nous affirmons la vérité par un oui ou par un non, et les juges nous en croient sur notre simple parole »⁴¹. La *Lettre seconde* nous apprend que les Quakers, dans leurs églises, prêchent « moitié avec la bouche, moitié avec le nez », et qu'on y entendait « un galimatias tiré de l'Evangile, à ce qu'il croyait (le prêcheur – N.d.A.), où ni lui ni personne n'entendait rien ». La *Troisième Lettre* de Voltaire parle de George Fox, créateur de cette secte – un homme « saintement fou », qui durant ses interventions publiques « se mit à trembler, à faire des contorsions et des grimaces, à retenir son haleine, à la pousser avec violence », et ses disciples « firent de bonne foi toutes les grimaces de leur maître ; ils tremblaient de toutes leurs forces au moment de l'inspiration. De là ils eurent le nom de quakers, qui signifie trembleurs ». De la *Cinquième Lettre* (Sur la religion anglicane) on peut tirer la leçon suivante : « c'est ici le pays des sectes », et « un Anglais, en tant qu'homme libre, va au ciel par le chemin qui lui plaît ». À la première lecture, on peut prendre cette déclaration pour un compliment, mais très vite on apprend que l'une des sectes est « la secte des Episcopaux, appelée l'Église anglicane » et « on ne peut avoir d'emploi, ni en Angleterre ni en Irlande, sans être du nombre des fidèles anglicans », et « le clergé anglican a retenu beaucoup des cérémonies catholiques, et surtout celle de recevoir les dîmes avec une attention très scrupuleuse ».

Voltaire a consacré beaucoup de place à « des hommes célèbres qu'à portés l'Angleterre », et surtout à des philosophes et savants comme

⁴¹ Cf. Voltaire, *Lettres philosophiques*, Mille et une nuits, Paris 1999, p. 7 et suiv. Quakers (ang. quakers – les trembleurs) un des groupes du puritanisme, fondé par George Fox (1624-1691), fondateur de la « Société religieuse des Amis » (Society of Friends). Au début, du vivant de son fondateur, ce mouvement aspirait à renouveler la vie religieuse en trouvant des milliers de partisans parmi des gens simples. Sous la règne de Guillaume et d'Anne [moitié du XVII et XVIII siècle – n.de Z.D.] « les amis » est devenu l'une des plus importantes sectes anglaises quant au nombre de membres. Cette communauté religieuse devenue au XVIII siècle très estimée et exclusive mais régnant sur les âmes de ses membres et contrôlant leur vie à l'aide de la lumière, qui, en partie était une « lumière intérieure » de la mère sur la fille ». Cf. G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii* [Histoire sociale de l'Angleterre], PIW, Warszawa 1961, p. 262 et suiv.

F. Bacon, J. Locke et I. Newton. Sur le premier il écrit : « grand philosophe et écrivain élégant », mais il ajoute vite « qu'il vivait dans un siècle où l'on ne connaissait guère l'art de bien écrire, encore moins la bonne philosophie », ce qui ne flatte pas – bien sûr – ni l'Angleterre ni les Anglais. Quant à Locke il a écrit à son propos, entre autres : « Jamais il ne fut peut-être un esprit plus sage, plus méthodique, un logicien plus exact que M. Locke; cependant il n'était pas grand mathématicien. Il n'avait jamais pu se soumettre à la fatigue des calculs » – ce qui ne l'a pas empêché de rompre avec des « rêvasseries » comme « les idées innées cartésiennes », et aussi écrire une simple mais parfaite « histoire de l'âme humaine » (« Locke a développé à l'homme la raison humaine, comme un excellent anatomiste explique les ressorts du corps humain »).

Locke et Newton, présentés dans les quatre Lettres consécutives sont situés en opposition aux savants et philosophes français et surtout en opposition à Descartes, dont Voltaire dit : « né pour découvrir les erreurs de l'Antiquité, mais pour y substituer les siennes, et entraîné par cet esprit systématique qui aveugle les plus grands hommes ». Voltaire reconnaît un grand mérite chez Newton, à part le fait qu'il est « destructeur du système cartésien » – sa découverte du système scientifique de gravitation et sa découverte des « lois sur la lumière », et sa nature (« avec le seul secours du prisme, il a démontré aux yeux que la lumière est un amas de rayons colorés qui, tous ensemble, donnent la couleur blanche »), et aussi l'élaboration de la nouvelle géométrie de l'infini (« c'est par cette géométrie de l'infini que Newton est parvenu aux plus sublimes connaissances »). Parmi les échecs qu'il compte chez Descartes, le plus grave c'est (outre bien sûr « cet esprit systématique ») l'égalité entre l'âme et la pensée (« Descartes assure que l'âme est la même chose que la pensée »), et des erreurs : « il se trompa sur la nature de l'âme, sur les preuves de l'existence de Dieu, sur la matière, sur les lois du mouvement, sur la nature de la lumière ». La conclusion générale est telle : « les autres ouvrages de M. Descartes fourmillent d'erreurs »; « mais ce n'est point trop dire qu'il était estimable même dans ses égarements. Il se trompa, mais ce fut au moins avec méthode, et avec un esprit conséquent: il détruisit les chimères absurdes dont on infatuait la jeunesse depuis deux mille

ans. [...] S'il n'a pas payé en bonne monnaie, c'est beaucoup d'avoir décrié la fausse »⁴². Cette récapitulation voltairienne nie – entre autres – les valeurs du criticisme cartésien et loue le criticisme de Voltaire et de ceux, peut-être, qui voulaient et savaient imiter sa pensée et son activité pratique.

Dans son traité *Éléments de la philosophie de Newton* publié en 1738, Voltaire a fait preuve du fait que non seulement il sait être malveillant, subjectif dans ses opinions, et – il faut bien le dire – tout à fait superficiel dans sa perception et la présentation des différents philosophes et scientifiques. Mais il savait être aussi curieux dans sa recherche des valeurs authentiques et dans la création de ces valeurs, qui selon lui, méritent la reconnaissance des gens intelligents. Cependant, cela ne signifie pas qu'il a changé ses jugements contenus dans ses *Lettres* publiées quelques années auparavant. Néanmoins, cela signifie qu'il y a ajouté des justificatifs plus approfondis. Quant aux éventuelles corrections, il les a faites ici dans le sens d'une atténuation des jugements négatifs portés sur certains philosophes et scientifiques, et un renforcement des jugements positifs envers Newton et ses disciples. Il est intéressant de voir de près comment cela se traduisait dans la pratique.

Au début, il n'y a pas d'évaluation de la physique ou de la philosophie de Newton, mais l'affirmation qu'il était « intimement persuadé de l'existence de Dieu ». Selon Voltaire, elle était justifiée, car Newton « entendait par ce mot, non seulement un Être infini, tout puissant, éternel et créateur, mais un maître qui a établi une relation entre lui et ses créatures; car sans cette relation, la connaissance d'un Dieu n'est qu'une idée stérile qui semblerait inviter au crime par l'espoir d'impunité, tout raisonneur né pervers »⁴³. On peut se demander si une telle conception de Dieu est compatible avec le Dieu en l'existence duquel

⁴² Cf. ibidem, p. 106 et suiv. Une longue liste d'allégations contre Descartes et le cartésianisme apparaît également dans *Éléments de la philosophie de Newton* – Voltaire leur reproche, entre autres, que leur définition de la quantité constante de mouvement dans le monde « exclut la notion de l'être unique dans son infini », et qu'ils se fient trop à l'« esprit de système » (« Descartes a quitté le droit chemin » des études de la lumière et a provoqué le « galimatias absurde »).

⁴³ Cf. Voltaire, « *Éléments de la philosophie de Newton* », in *Œuvres*, Tome XXXVIII, Lefevre, Paris 1830, p. 11.

croyait effectivement Newton⁴⁴. Il ne fait aucun doute que cette compréhension est proche de la conception de Dieu par Voltaire, adepte du déisme des Lumières. Beaucoup de choses peuvent être dites au sujet de ce Dieu – y compris ce que Voltaire lui-même a dit (« même si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer »). On peut définir par diverses justifications cette conviction que l'Être suprême ainsi conçu existe, ou tout du moins serait-il convenable qu'il existe (ne serait-ce que pour faire peur aux gens avec la possibilité d'une punition pour les fautes commises)⁴⁵. Cependant, on ne peut pas en dire qu'il ressemble en apparence et en comportement à l'homme, ou qu'une particule de Lui se trouve dans l'Hostie de la communion. Du point de vue d'un philosophe comme Voltaire, c'est non seulement profondément irrationnel, mais aussi attristant de superstition. De l'éloge du concept d'un Dieu « newtonien », Voltaire passe directement à la critique de la compréhension de Dieu chez Leibniz et à sa foi dans le fait que nous vivons dans le meilleur des mondes possibles. Cette question se pose, en outre, dans d'autres œuvres de Voltaire, notamment dans le conte *Candide ou l'optimisme* dont elle constitue le fil conducteur. Cependant, il est si complexe que j'ai décidé de le présenter dans une partie distincte de cet ouvrage⁴⁶. Je vais ici porter mon attention sur les difficultés considérables de Voltaire à comprendre ce système philosophique mathématisé que représente la métaphysique de Leibniz. Un exemple de ces difficultés est l'enjeu de la raison suffisante chez Voltaire. À son avis, « le célèbre Leibniz, prétendait le contraire, et se fondait sur un ancien axiome employé autrefois par Archimède, il dit [...] que rien ne se fait sans cause ou sans raison suffisante et que

⁴⁴ Plus largement sur les relations entre la physique de Newton et sa conception de Dieu cf. J. Kierul, *Izaak Newton, Bóg, światło i świat*, Quadrivium, Wrocław 1996.

⁴⁵ Telles que « empêcher les gens de commettre des crimes » ou bien comme celle-ci : « si mon conseiller, mon couturier et même mon épouse croient en Dieu, je serai moins dupé, agressé et trahi ». Plus largement sur la justification de la foi de Voltaire et sur sa compréhension de l'Être Suprême, cf. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity...*, op. cit., p. 155 et suiv.

⁴⁶ Cf. La critique voltairienne de la foi de Leibniz dans le meilleur des mondes possibles.

Dieu a fait en tout le meilleur, parce que s'il ne l'avait pas fait comme meilleur, il n'eût pas eu raison de le faire ». Il pose donc la question: « quelle est la raison qui guidait Dieu, quand il a réuni deux entités si disproportionnées, si diverses, si infiniment différentes, comme l'âme et le corps, des entités qui n'influent aucunement l'une sur l'autre »⁴⁷. On peut, bien entendu, renvoyer Voltaire vers les explications, contenues dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz, en particulier au passage dans lequel il affirme que le latin *ratio* (en français: *raison*) « signifie la même chose que des principes clairs et vrais, parfois conclusions dérivées de ces principes, et parfois (et seulement parfois – N.d.A.) autant que la cause, et surtout la cause finale » – il faut distinguer les causes efficientes des finales⁴⁸. On peut également renvoyer Voltaire à la *Monadologie* de Leibniz, en particulier, au passage de ce traité dans lequel il explique que Dieu n'est pas la même raison suffisante que peuvent être (et sont souvent) les autres êtres contingents, car il est à la fois la raison suffisante et la raison finale et absolument nécessaire; ce qui signifie qu'il « est la source de tout »⁴⁹. Je doute que Voltaire ait voulu profiter de ces références; et si c'était le cas, il aurait probablement interprété les explications de sorte que la métaphysique de Leibniz (comme toute autre) ne soit pas en mesure de se défendre contre l'arme de sa critique.

Il en est autrement dans le cas de la critique voltairienne de Descartes – le deuxième des principaux accusés dans *Éléments de la philosophie de Newton*. C'est par cette critique qu'il commence la deuxième partie du traité. La principale erreur de Descartes, et de ceux qui – comme Malebranche – suivaient ses indications et succombaient à l'« esprit de système », est la construction d'un système complet des connaissances (appelé par lui « système régulier ») de ce qui existe ou peut exister. Cette question est réglée brièvement et

⁴⁷ « On pourrait aussi bien placer une âme sur Saturne, comme dans mon corps. La conjonction de l'âme avec le corps est ici complètement inutile. Mais le reste du système de Leibniz est encore plus extraordinaire... » (ibidem, p. 18 et 42).

⁴⁸ Cf. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Hachette, Paris 1886.

⁴⁹ Plus largement à ce sujet Cf. B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu* [Le grand principe du rationalisme], Wydawnictwo Aureus, Kraków 2007.

avec la rigueur habituelle de Voltaire – « l'esprit systématique a égaré Descartes » et « le système de Malebranche est aussi erroné que celui de Descartes ». Il examine plus largement le problème de la lumière. Il faut rappeler, même brièvement, que Descartes avait écrit *Traité du monde et de la lumière*. Son titre peut être incompréhensible à ceux qui ne connaissent pas le concept aristotélicien du *plénium* (selon ce concept: la forme de *plénium* est faite « des corps qui composent l'univers et sont adjacents les uns aux autres »), et sa division des sciences (où « l'optique et l'astronomie forment *mathematica media* », et les sciences mathématiques sont divisées en celles qui se rapportent aux mathématiques pures, et celles qui se rapportent à la physique comme science de la « nature et des causes »⁵⁰. La question est encore compliquée par le fait que Descartes certes, se référait à la tradition aristotélicienne dans sa compréhension de la nature et de la structure de la lumière, mais en fait, il la corrigeait – ne serait-ce qu'en réduisant le problème du titre « à seulement deux types de corps qui portent la lumière – à savoir les étoiles et les flammes »⁵¹.

Ces complexités de la métaphysique cartésienne et la théorie connexe de la lumière, non seulement ne décourageaient pas Voltaire de s'y intéresser, mais bien au contraire, l'y incitaient, et – ce qui n'est pas moins important – plusieurs d'entre elles lui semblaient assez faciles à comprendre et à présenter. Il a également admis que Descartes s'était détaché des « philosophes présumés devinant le mystère de la nature » et a déclaré: « la lumière est une matière fine et déliée, et qui frappe nos yeux. Les couleurs sont les sensations que Dieu excite en nous, selon les divers mouvements qui portent cette matière à nos organes. Jusque-là Descartes a eu raison; il fallait qu'il s'en tînt là, ou qu'en allant plus loin, l'expérience fût son guide »⁵². Mais il ne s'est pas arrêté là

⁵⁰ Plus largement à ce sujet cf. A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej* [L'enseignement médiéval et les débuts de l'enseignement moderne], t. II, Pax, Warszawa 1960, p. 51 et suiv.

⁵¹ Plus largement à ce sujet, cf. D. Garber, Descartes' physics, in: J. Contingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, op. cit., p. 291 et suiv.

⁵² « Cette passion fit dans ce grand homme ce que font les passions dans tous les hommes ; elles les entraînent au-delà de leurs principes. » Cf. Voltaire, *Eléments de la philosophie de Newton*, op. cit., p. 71.

et a continué, ce qui l'a amené à des absurdités comme l'affirmation selon laquelle « la lumière ne vient point à nos yeux du Soleil; mais c'est une matière globuleuse répandue partout, que le soleil pousse et qui presse nos yeux comme un bâton poussé par un bout presse à l'instant à l'autre bout. » Il explique à tous ceux qui croient aux idées de Descartes, que « si la lumière était un fluide toujours répandu dans l'air, nous verrions clair la nuit, puisque le soleil, sous l'hémisphère, pousserait toujours ce fluide de la lumière en tous sens et que l'impression en viendrait à nos yeux ». Anticipant la question d'où – pour une personne sans formation ni expérience appropriée dans l'étude de la nature de la lumière – il sait tout cela, il indique « l'expérience de Roemer », « appuyée sur les découvertes de Bradley »⁵³. Une analyse plus détaillée des explications voltairiennes des « découvertes de Roemer et Bradley » pourrait probablement répondre à la question si l'auteur des *Eléments* a bien compris le sens et la signification philosophique de ces expériences, ainsi que lesquels parmi les calculs et graphiques contenus dans le traité ont été empruntés à ces savants, et desquels il est l'auteur. Voltaire n'a apporté aucune référence aux travaux de ces chercheurs, ce qui peut être considéré comme une tentative de se les approprier. Indépendamment des conclusions que nous aurait apportées cette analyse, il convient d'apprécier l'effort intellectuel d'appréhender ce qui n'est pas facile à comprendre, ni à présenter d'une manière claire par quelqu'un ayant une préparation scientifique modeste, comme l'auteur des *Eléments*.

Quelques commentaires.

Tout d'abord, remarquons l'opinion de deux experts du siècle des Lumières, évoqués précédemment: Alasdair MacIntyre et Charles Taylor, qui présentent le siècle comme une période d'erreurs et de

⁵³ Ole Cristensen Roemer était un astronome danois travaillant à Paris (il affirmait, entre autres, que la vitesse de la lumière est finie), alors que James Bradley était un professeur d'astronomie à l'Université d'Oxford (en 1728, il a présenté des preuves du mouvement de la Terre autour du Soleil).

distorsions fondamentales et imputent la responsabilité, avant tout, aux philosophes de l'époque. On peut être d'accord avec eux, dans la mesure où le criticisme présenté ci-dessus, a contribué de manière significative à l'abandon par une grande partie de l'élite intellectuelle occidentale des valeurs chrétiennes auxquelles elle s'identifiait. Toutefois reste à débattre la question de savoir comment précisément ont été interprétées et commentées par eux les différentes contributions des philosophes des Lumières, en particulier de ceux qui ont joué un rôle de premier plan.

MacIntyre, dans son *Après la vertu*, place le problème dans le contexte de la théorie émotiviste, c'est à dire une théorie morale, qui suppose que « tous les jugements moraux [...] ne sont qu'expression de préférences, inclinations, ou sentiments »⁵⁴. Dans la perspective de ce qui constituait la quintessence de l'époque, les principaux rôles sont à attribuer aux philosophes déjà mentionnés comme: Hume (« qui cherchait à fonder une morale sur les passions ») et Kant (« qui essayait de construire une morale sur la raison »). En revanche, parmi ceux que nous n'avons pas évoqués, mais qui sont considérés par MacIntyre comme principaux contributeurs au « projet des Lumières de justifier la morale », il faut penser à Denis Diderot et Adam Smith. Il n'y a parmi eux, ni Descartes, que l'historien traite comme un philosophe avec une « autre histoire » (si on peut le dire à propos de quelqu'un qui est cité en premier lieu en tant que défenseur d'un certain scepticisme, et plus tard en tant que défenseur de la physique dont la rationalité a été remise en question par Newton), ni Voltaire, que cet expert en philosophie moderne considère comme une figure marginale.

Dans *Les sources du moi* de Charles Taylor ce problème a été relié non seulement à la compréhension de la morale, mais aussi, et surtout avec la compréhension de la raison et de la rationalité, et avec son « détachement » de la compréhension du Dieu chrétien et la perception chrétienne de la place de l'homme dans ce monde (terrestre), et dans l'au-delà (céleste). Le premier des principaux accusés dans ce traité est Descartes (« qui affirme que la confiance en soi et la

⁵⁴ Cf. A. MacIntyre, *Après la vertu*, op. cit., p. 39 et suiv.

capacité à raisonner peuvent être séparés de sa relation avec Dieu »). Cependant, son esprit et sa rationalité ne semblent pas tellement « détachés » de Dieu, comme la raison et la rationalité de Locke, qui à son tour, n'a pas été très « détaché » de Lui, en tant que représentant du courant radical des Lumières. Dans le chapitre sous le même titre, il est avant tout question du groupe de déistes français – avec, entre autres, Helvétius (« remettant en cause à la fois la notion de sens moral que de la foi en la bonté innée de l'homme »), Diderot (fasciné par le philosophe qui « piétine la superstition, les choses vénérables, les autorités, la tradition largement reconnues », etc.), et un groupe d'utilitaristes britanniques – y compris J. Bentham (l'utilitarisme est décrit comme une « position philosophique très étrange, fondée sur la condamnation de la religion »). On y retrouve aussi Voltaire, mais loin de sa position de chef de file de ce groupe. On aurait tendance à conclure de manière générale sur la question de savoir si l'on est ou non face au radicalisme, y compris le criticisme philosophique radical. Tout dépend non seulement des opinions déclarées par les philosophes évoqués, mais aussi des critères d'évaluation adoptés. Peut-être est-ce une conclusion simpliste, mais il semble qu'on oublie trop souvent le rôle des philosophes dans les changements culturels.

La deuxième remarque – en complément à la première – rejoint la réponse à la question de ce qui détermine l'éthos de la philosophie et la philosophie. Je suis enclin à dire que cela ne dépend pas seulement de ce qui a émergé de la philosophie et de ses acquis actuels, mais aussi de notre attitude, intention, ou encore, de nos attentes et de ce que nous y recherchons. Bien entendu, l'attitude envers la philosophie peut constituer en soi un sujet d'analyse, dont la complexité et la variété de structures a été bien démontrée, par exemple, dans *Méditations cartésiennes* d'E. Husserl⁵⁵. En revanche, la structure diversifiée et complexe de ce deuxième élément apparaît à travers les différentes lectures des opinions des philosophes par leurs différents interprètes. L'attitude intentionnelle considérée avec l'objet de l'attention, constitue une structure bien plus complexe. J'entends par là que la recherche d'éthos en philosophie consiste en – pour reprendre l'expression d'E.

⁵⁵ Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 64 et suiv.

Husserl – non seulement l'« extraction de ressources et d'expériences des autres », mais aussi en la recherche dans notre propre subjectivité, sachant que les transitions entre ces deux sources nécessitent toutes sortes de « passerelles » intellectuelles. Pour déterminer ce qui peut être utile pour la construction de ces « passerelles », j'aurais envie de dire que, dans une certaine mesure, une bonne connaissance de la tradition philosophique sera sans doute très utile, car il y aura alors la possibilité d'effectuer diverses analyses comparatives et d'identifier les chemins de la pensée philosophique, choisis par ceux qui sont déjà inscrit dans la pensée philosophique.

La troisième remarque est liée directement à la deuxième et concerne l'existence d'éthos dans les différentes traditions philosophiques ou – selon l'expression de Husserl – leur fonctionnement dans la « structure des ressources philosophiques ». Bien sûr, il y a des différences intellectuelles et morales dans les « ressources philosophiques » et donc, on peut s'attendre à la différenciation des grands éthos et d'éthos de deuxième ou troisième plan. Par exemple, dans la tradition de la philosophie intellectualiste de Descartes, l'éthos fondamental serait le criticisme intellectuel, en second plan (mais tout aussi important) se situe l'éthos de la connaissance sûre et véritable, l'éthos de la connaissance pleine, ainsi que l'éthos de l'aspiration – pas à pas et étape par étape – pour atteindre la connaissance sûre, véritable et pleine. Il en est de même pour la tradition de la philosophie de Kant. Cependant, dans la tradition de la philosophie naturaliste moderne de Hume et de Voltaire, l'éthos du premier plan serait celui de la retraite de la culture chrétienne « contaminée » par les erreurs et celui du retour au plus près de la Nature (écrite à l'époque soit par la minuscule, soit par la majuscule). On ne peut pas dire que ces derniers aient remis en question la légitimité des éthos philosophiques des premiers. Mais on peut dire qu'ils ont réévalué l'échelle d'importance des valeurs, en remettant au second plan les éthos qui ailleurs, étaient au premier plan. Peut-être n'est-il pas si évident dans le cas des éthos du criticisme philosophique, comme dans le cas des éthos de l'optimisme – bien sûr, différemment présenté et évalué par divers philosophes, et en tout cas ne pouvant être réduit ni au programme

du pessimisme de Hume sur la capacité humaine à dépasser la frontière entre ce qui est subjectif et ce qui est objectif, ou du voltairien « cultiver son propre jardin », en d'autres termes: ne pas se mêler des affaires des autres et ne pas tenter d'exercer un contrôle rationnel sur ce qui appartient au contrôle de Dieu (s'il existe). Je veux dire par là que pour évaluer et apprécier l'importance des éthos adoptés et suivis par les philosophes, y compris l'identification de leur place dans la philosophie, il faut s'élever au-delà de cette philosophie et s'intéresser aussi bien aux continuateurs qu'à leurs opposants.

La quatrième et dernière remarque concerne les continuations et les oppositions. Les éthos de la philosophie moderne présentés ici suggèrent en conclusion générale que nous avons à faire aux continuations et à des oppositions clairement dessinées. Cependant, on peut se demander dans quelle mesure les philosophes postérieurs voulaient et pouvaient comprendre les éthos de leurs prédécesseurs, ainsi que s'ils les ont présentés de manière à pouvoir distinguer clairement ce à quoi ils aspiraient et ce à quoi aspiraient leurs prédécesseurs. Bien évidemment, on peut donner des exemples de traités philosophiques dans lesquels les deux questions ont été soulevées clairement et aussi clairement différenciées⁵⁶. Malgré tout, il est plus facile de trouver des exemples dans lesquels, bien qu'elles doivent se distinguer en théorie, on a du mal dans la pratique à identifier l'endroit où se termine la présentation de la position du philosophe et commence des divagations libres à ce sujet. Bien sûr, je ne dis pas que dans mes considérations ce genre de situations ne se produise pas, mais j'espère qu'elles restent dans les limites de la norme, qui est considéré par des personnes ayant une préparation professionnelle philosophique et étant en mesure de distinguer ce qui dans ces divagations est intéressant, et même source d'inspiration pour une réflexion plus profonde, et ce qui relève seulement de la rêvasserie sur le sujet (ou du hors sujet).

⁵⁶ Je pense que l'une d'elles est *Méditations cartésiennes* de Husserl.

Chapitre III

Le Rationalisme social par des représentants britanniques et français des Lumières*

Rarement une époque s'accorde si bien avec l'idée du rationalisme que celle des Lumières, et il y en a peu qui provoquent autant de controverses dans sa conception et sa présentation. Cela résulte dans une certaine mesure du fait que, dans cette période, de très diverses formes du rationalisme sont apparues et se sont diffusées. Mais il y a aussi le fait que ceux qui ont analysé et évalué l'œuvre des Lumières, y ont appliqué des mesures très différentes, y compris les différentes façons de comprendre ce qu'était, et ce qu'est, un rationaliste. Cela ne signifie pas que ces mesures étaient insuffisantes pour servir à l'analyse et la description du rationalisme des Lumières, bien au contraire. Plusieurs d'entre elles permettent de reconnaître avec précision et d'en présenter certaines formes. Il faut dire d'emblée qu'elles ont toujours été diversifiées, un certain nombre d'entre elles se complétaient, d'autres s'excluaient, ou encore, se complétaient par exclusion. Dans ma réflexion, je me réfère à ce genre d'exemples.

Je m'appuie sur ces mesures pour évoquer quelques représentants des Lumières britanniques et françaises, en prenant en compte principalement leurs idées sur la société. Pourquoi seulement ces deux nations? Tout d'abord, parce que j'estime leur contribution aux réalisations et aux acquis de cette époque comme particulièrement significative. L'inspiration suscitée par les Lumières en Amérique, en Italie, en Pologne et dans certains pays allemands le confirme et il ne s'agit pas là de simple imitation, ce que soulignent les chercheurs¹. Pourquoi je me limite principalement aux conceptions de la société?

* Ce texte est une version élargie de l'intervention au colloque « L'importance de la philosophie des Lumières dans la culture européenne », organisé par l'Insti-

Il semble en effet que cette manière permet de comparer plus aisément les différentes formes qu'a prises le rationalisme des Lumières.

Deux versions du rationalisme social des Lumières.

Pour se rendre compte des différences dans les visions du rationalisme social des Lumières, comparons les positions de Max Weber et Karl R. Popper sur la question. Le premier, dans son ouvrage *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, cherche et trouve des formes déterminées du rationalisme à la fois dans les sphères religieuses et non-religieuses de l'activité humaine (comme par exemple la science de la Renaissance)². Parmi les formes du rationalisme les plus appréciées et les mieux évaluées, il considère celles apparues au XVI^e et XVII^e siècle, ensuite popularisées au siècle suivant dans le domaine religieux. Il les relie aux variantes ascétiques du protestantisme comme le calvinisme, le piétisme et le méthodisme. Ses principaux créateurs et pratiquants n'étaient pourtant ni savants ni chercheurs universitaires, ni même des philosophes en dehors du monde universitaire. Selon Weber, c'étaient plutôt des théologiens et les prédicateurs protestants chefs de file de

tut de Philosophie de l'Université Marie Curie-Sklodowska (Lublin, 9-10 octobre 2014).

¹ Cf. par exemple: G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, Alfred A. Knoff, New York 2004.

² « Ce n'est qu'en Occident qu'existe une *science* dont nous reconnaissons aujourd'hui le développement comme 'valable.' Certes, des connaissances empiriques, des réflexions sur l'univers et la vie, des sagesses profondes, philosophiques ou théologiques, ont aussi vu le jour ailleurs – [...] nous constatons ailleurs le témoignage de connaissances et d'observations d'une extraordinaire subtilité, surtout dans l'Inde, en Chine, à Babylone, en Égypte ». Pourtant, « les sciences naturelles indiennes, si riches en observations, ignoraient la méthode expérimentale qui est – hormis quelques tentatives dans l'Antiquité – un produit de la Renaissance, tout comme le laboratoire moderne. En conséquence la médecine, d'une technique empirique très développée, notamment dans l'Inde, y était dépourvue de fondement biologique et surtout biochimique. Hormis l'Occident, aucune civilisation ne possède une chimie rationnelle ». Cf. M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion, Paris 1999, p. 3.

groupes religieux minoritaires – tels que Richard Baxter (« son *Christian Directory* est le meilleur recueil de la théologie morale puritaine, en même temps orientée sur l'expérience pratique du travail pastoral de l'auteur ») ou Robert Barclay (l'auteur d'*Apology*). En répondant à la question: par quoi leur rationalisme s'exprimait-il, Weber dit qu'il passait par ce genre d'ascétisme religieux qui est associé au désir de créer de la richesse, mais sans succomber à la tentation de la consumer, sans traces de vanité de l'homme, sans succomber aux « impulsions indomptables »³. Avec une telle perception du rationalisme, il est clair que la bataille principale pour sa mise en œuvre et sa diffusion ne pouvait se faire ni dans les églises traditionnelles (trop tentées par le consumérisme), ni dans les universités, également sous l'emprise d'une forme d'esprit de consommation⁴. Elle n'était pas non plus menée dans des lieux de rencontre populaires des philosophes et des écrivains comme les cafés ou les salons littéraires⁵. La bataille se déroulait entre les groupes religieux majoritaires et minoritaires, et se traduisait directement sur ce qui se passait au niveau de l'économie. Bien en-

³ « Perdre du temps est le premier et le plus grave des péchés. La vie est trop courte et précieuse pour freiner sa vocation. Perdre du temps pour les loisirs, la paresse le luxe, même dormir plus longtemps que nécessaire pour la santé (6, 8 heures maximum) – tout cela est tout à fait répréhensible » (ibidem, p. 128).

⁴ La réponse à la question: par quoi ce consumérisme s'exprimait-il se trouve notamment chez George Macaulay Trevelyan décrivant la décadence de grandes universités comme Cambridge et Oxford. Il affirme, entre autres, que « dans les deux universités, la plupart des enseignants négligeaient complètement leurs étudiants » et « les fils privilégiés de familles riches et aristocratiques disposaient de grandes libertés en matière de discipline », pendant que « les professeurs d'université remplissaient rarement leurs fonctions ». Cf. G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii (Histoire sociale de l'Angleterre)*, PIW, Warszawa 1961, p. 356 et suiv.

⁵ M. Weber définit ces « philosophes et écrivains de café » à l'époque des Lumières comme un groupe d'individus socialement exclus (en raison de leur contestation des religions et des formes de la religiosité et la création de communautés « unitaires, déistes ou syncrétiques et athées et ce, aussi bien dans la sphère de la culture anglo-saxonne que française »), alors que sur leurs besoins intellectuels et leurs œuvres, il a dit qu'ils n'ont pas conduit à une nouvelle religion et que la mode, qui a imposé ce sujet de conversation n'est que passagère ». Cf. M. Weber, *Economie et société*, Pocket, Paris 2003, p. 401 et suiv.

tendu, on peut utiliser ici (comme Weber lui-même l'a nommé), « le concept de 'l'esprit du capitalisme' assez prétentieux » et dire que la dispute se tenait entre cet esprit et l'esprit de la féodalité. Cependant, ni dans ce domaine, ni dans aucun autre, les philosophes des Lumières n'avaient rien d'important socialement à affirmer (y compris ceux qui étaient considérés comme les plus importants par les chercheurs de l'époque). Ainsi, ils n'apparaissent nulle part dans l'œuvre de Weber. En revanche, ils figurent dans de nombreux travaux de Karl R. Popper. Dans *Société ouverte et ses ennemis*, la liste est assez longue, mais les rôles principaux ont été assignés dans cet essai aux trois philosophes suivants: Platon pour l'Antiquité et Marx et Hegel pour les temps modernes. Chacun d'eux avait à représenter une vision différente du rationalisme, mais pas suffisamment différente, pour ne pas rejoindre les ennemis de la *société ouverte*. Bien que Popper n'ait pas donné de réponse claire à la question de ce que l'on doit entendre par une telle société, on suppose qu'il s'agit d'une société pluriculturelle et si tolérante qu'on peut discuter de tout, ou – ce qui revient au même – elle n'exclue aucune sainteté de la critique rationnelle. Il a expliqué également ce qu'il comprenait par cette critique. Il faut tout d'abord savoir qu'elle peut légèrement différer selon les domaines de la culture et les différentes situations problématiques, mais en tout cas, le principe reste le même: « prêt à reconnaître que je peux me tromper, tu peux te tromper et par l'effort commun, nous pouvons nous rapprocher de la vérité »⁶. Le rationalisme ainsi perçu exclut tous ceux qui misent sur les dogmes (religieux et laïcs), et les conjectures liées (telles que, entre autres, la conjecture de Platon à propos de l'ère des philosophes,

⁶ « C'est une attitude qui ne perd pas facilement l'espoir que, grâce à des moyens tels que l'argument ou l'observation, les gens peuvent discuter sur questions importantes. Elle ne perd pas l'espoir que, même lorsque les exigences et les intérêts des gens sont contradictoires, on peut, à travers la réflexion, différents postulats, l'arbitrage, parvenir à un compromis correct, acceptable pour la plupart, sinon pour tous. Bref, l'attitude rationaliste [...] est très proche d'une attitude scientifique, à savoir la conviction que la quête de la vérité nécessite la coopération et le raisonnement nous permet parfois d'atteindre une sorte d'objectivité ». Cf. K.R. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Seuil, Paris 1979, p. 249 et suiv.

ou celle de Marx sur la gouvernance de la classe ouvrière à venir). Le principe en question impose également de regarder attentivement les philosophes qui – comme Kant – se sont entièrement appuyés sur le criticisme, mais qui n'ont pas su être cohérents ni présenter leurs principes d'une manière claire et indubitable pour ne pas créer de malentendus importants⁷.

Plus nombreux sont les philosophes des Lumières cités dans *La connaissance objective*. Il faut constater que Popper passe par une mise en perspective différente de celle qu'il avait adoptée pour *Société ouverte*. Dans ce dernier ouvrage, elle est la création historique et la diffusion de l'historicisme ainsi que l'illusion qui permet d'expliquer tout ce que la culture a connu d'important. En revanche, dans *La connaissance objective*, cette perspective prend la forme de la formation évolutive de la théorie de l'épistémologie rationnelle. Cette perspective permet à Popper d'articuler la vision du *troisième monde* – en admettant que le premier est le monde objectiviste, tandis que le deuxième est le monde subjectiviste⁸. À l'époque moderne et contemporaine, le rôle de ses principaux créateurs incombe aux philosophes convaincus – comme Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant ou Russell. Ce qui les rapproche c'est « la suffisance subjective de la conviction, leurs bases et leurs origines ». Ce qui les divise est le fait d'indiquer quelles sont, ou – normativement – quelles devraient être les convictions, leurs bases et leurs sources pour atteindre la connaissance objective. Aussi bien

⁷ Popper a écrit à propos de Kant que tout en restant « sous l'influence de Hume », il a fait la guerre aux spéculations métaphysiques et le « dogmatisme, fantasmes, antinomies et non-sens » associés, mais « l'effet était juste inverse », à savoir : « il a arrêté les griffonnages entrepris par ceux auteurs qui tentaient d'utiliser des arguments rationnels » (cf. p. 49 et suiv.).

⁸ « Parmi les habitants de mon « troisième monde », il y a, plus particulièrement, les *systèmes théoriques* ; mais il y a des habitants qui sont tout aussi importants, ce sont les *problèmes* et les *situations de problème*. Et je montrerai que les habitants les plus importants de ce monde, ce sont les arguments critiques, et ce qu'on peut appeler – par analogie avec un état physique ou un état de conscience – *l'état d'une discussion* ou *l'état d'un échange d'arguments critiques* ; et il y a aussi, bien sûr, les contenus des revues, des livres et des bibliothèques. » Cf. K.R. Popper, *La connaissance objective*, Complexe, Paris 2007, p. 182 et suiv.

Descartes que Kant étaient convaincus que l'origine et la source peut et doit être ce qui est donné à l'homme en termes de faculté de l'esprit et ce que l'on peut considérer comme entendement sans crainte de prendre le mensonge pour la vérité. Le premier visait principalement l'intellect et l'intuition intellectuelle, tandis que le second « défendait l'idée que nous ne possédons pas de faculté d'intuition intellectuelle et que [...] notre entendement, nos concepts restent vides ou analytiques, à moins de les appliquer effectivement à un matériau qui nous est donné par nos sens... »⁹. Locke, Berkeley et Hume étaient convaincus du contraire: ils estimaient qu'à l'origine et à la source se trouvaient les sens et, malgré les différences d'avis sur la science, ils s'accordaient sur l'impératif (que Hume considérait parfois comme un idéal inaccessible), « que nous n'avons aucune raison de croire que les cas dont nous n'avons pas eu d'expérience ressemblent (selon toute vraisemblance) à ceux que nous avons expérimentés ». Ces philosophes sont considérés par Popper comme représentants de l'empirisme moderne, et c'est Hume qu'il estime le plus, avec sa critique philosophiques du bon sens, en particulier sa « formulation du problème purement logique de l'induction et de sa solution »¹⁰. Mais il semble qu'à ce point important de la philosophie critique, Hume manque d'esprit critique adéquat.

Les idées de Max Weber et Karl R. Popper ont déjà été analysées à partir de différents points de vue et souvent, il a été constaté pour les deux un manque d'esprit critique qui leur aurait permis d'éviter de graves erreurs et quelques simplifications inacceptables. Du vivant de Weber on a vu des critiques venant de différents courants du socialisme et du conservatisme, ainsi que de ceux qui croyaient qu'il sous-estimait le rôle social des facteurs irrationnels, et surestimé le

⁹ « Selon Kant, l'intuition sensible présuppose l'intuition pure: nos sens ne peuvent faire leur travail sans ordonner leurs perceptions dans les cadres du temps et de l'espace » (ibidem, p. 213).

¹⁰ « À la lumière de cette solution, il n'existe aucun argument ou aucune raison qui autorise une inférence d'un cas à un autre ». Cependant, « Hume a tort quand il pense que, dans la pratique, nous faisons de semblables inférences, sur la base de la répétition ou de l'habitude. Je prétends que sa psychologie est primitive » (ibidem, p. 166).

rôle du – comme l'appelait l'un des critiques – « paradis purement rationnel »¹¹. On lui reproche, entre autres, de succomber aux illusions de l'idéologie libérale créée au siècle des Lumières et développée plus tard. Aujourd'hui des représentants de ces options philosophiques et idéologiques accusent Weber de rejoindre les postmodernistes pour des aspects aussi importants que 1° « l'abandon des idéaux émancipateurs de la culture moderne », 2° « le rejet de l'unité de la raison », et 3° la reconnaissance de la « source aléatoire de toutes les formes de la rationalité »¹². D'autre part, les critiques de Popper (comme par exemple Quine et Duhem) affirment que la théorie de falsifiabilité qu'il propose est en fait irréalisable. Elle exige de poser une hypothèse qui serait ensuite mise à l'épreuve et renversée, mais la science ne connaît pas une hypothèse, mais plusieurs, en « paquets » (conjectures, théories, etc.). En même temps, ses adversaires tels que Alasdair MacIntyre le rendent co-responsable non seulement de la « pauvreté du libéralisme », mais aussi de la promotion du criticisme qui ne laisse de place à aucune valeur durable et permanente¹³. Cela ne signifie pas que ceux-ci et d'autres critiques de Weber et Popper ne trouvent pas chez eux de conclusions précises ou de suggestions inspirantes.

Une autre approche du rationalisme.

Mon approche du rationalisme ne s'appuie pas sur les suggestions de Weber et Popper, mais sur celles de Leibniz. Je propose la plus utile

¹¹ La critique très appréciée à l'époque a été apportée par le sociologue Vilfredo Pareto. Plus de détails sur sa critique des idées de Weber, cf. A. Sica, *Weber. Irrationality, and Social Order*, Berkeley – Los Angeles – London 1990, p. 3 et suiv.

¹² Cf. Z. Krasnodebski, *M. Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, p. 108 et suiv. Selon l'auteur, « Weber n'est pas un penseur postmoderne. Son diagnostic de l'essentiel des principes s'est avéré faux – selon les sociologues post-modernes [...] Ses prédictions pessimistes, dramatiques, parlant des menaces pour la liberté individuelle – dont les prévisions de Weber – se sont avérées fausses. Au lieu d'un asservissement il faut parler plutôt d'un excès de liberté ».

¹³ Cf. A. MacIntyre, *The Poverty of Liberalism*, Beacon Press, Boston 1969.

parmi ses règles: *rien n'est sans raison* (*nihil esse sine ratione*), ou – ce qui revient au même – *tout a sa raison*. Le problème est d'identifier et de correctement évaluer ces raisons. Ce n'est pas facile car, avant tout, le concept de la raison (lat. *ratio*) a toujours été ambigu, et ensuite, plusieurs de ses significations sont importantes pour comprendre ce qu'était le rationalisme des Lumières (et pas seulement le rationalisme). Ces difficultés sont liées aux significations du terme *raison* qui s'excluent sous un aspect, mais restent complémentaires sous un autre, ce que Leibniz a démontré (notamment dans son *Discours de métaphysique* et la *Monadologie*)¹⁴. À la lumière de ces explications, il faut différencier les concepts de la raison suivants: 1° la *raison suffisante* et la *raison ultime* – où, selon Leibniz il peut y avoir plusieurs *raisons suffisantes*, mais une seule *raison ultime* (Dieu); 2° la *raison déterminante* et la *raison justifiée* – à caractère soit logique soit psychologique, matériel ou personnel, théorique ou pratique, objectif ou subjectif. Ce n'est pas une liste exhaustive de toutes les raisons qui sont discutées et présentées soit par le philosophe, soit par ceux qui considèrent la catégorie de la raison comme point de départ des réflexions sur les différentes variétés du rationalisme.

Max Weber fait partie de ces derniers. Il est intéressant d'évoquer quelques-unes de ses indications, en particulier celles qui se rapportent à la notion d'*action sociale* et ses déterminants: 1° action traditionnelle, motivée par les habitudes, 2° rationalité axiologique par rapport aux valeurs, 3° action affectuelle, déterminée par la passion et 4° action rationnelle en finalité. De l'explication qui accompagne la distinction de ces déterminants, il résulte qu'il s'agit ici des raisons qui surviennent souvent dans les domaines émotionnels, dans ceux de la planification, de l'échelle des valeurs et des habitudes. Et pourtant, dans ce cas aussi, la liste n'est pas complète – ce que prouvent les critiques de Weber tels que, Alan Sica, que nous avons déjà cité ici – qui indiquent l'utilisation de la notion de *rationalité* dans des

¹⁴ Ce qu'il n'a pas entièrement réussi à démontrer a été repris plus tard par les spécialistes de sa philosophie. Cf. B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu* [Principes du rationalisme], Aureus, Kraków 2007, p. 59 et suiv.

contextes aussi différents que l'auteur lui-même en arrive à toutes sortes d'apories. Ceux qui tentent de suivre sa conception, s'exposent au désespoir de ne pas savoir s'il traite encore du rationalisme ou s'il parle déjà de l'irrationalisme, tant ses transitions entre un concept et l'autre semblent ambigus. Il faudrait sans doute s'en tenir à la compréhension de Weber de « l'action sociale (y compris l'omission et l'abstention) » comme quelque chose de pratique et en même temps théorique, très diversifié, car il s'agit des « actions orientées par rapport à autrui, orientées sur les comportements des autres dans le passé, au présent ou attendus à l'avenir... ».

Dans la suite de sa caractérisation de *l'action sociale*, Weber veut démontrer que l'enjeu ne repose pas seulement sur les différentes perspectives temporelles, mais aussi sur les sphères de la vie humaine et de la coexistence sociale, le fonctionnement et l'interaction dans la même ou dans une autre sphère, ainsi que les formes individuelles et collectives de l'expérience mentale, et dans ce dernier cas, on peut avoir affaire aussi bien à l'action conditionnée par l'individu que à l'action conditionnée par les masses. Si l'on y rapproche les indications de Leibniz de distinction des *raisons*, on s'aperçoit qu'à certains égards, elles pourraient rendre l'image de cette catégorie plus claire (car ces conditions ne sont rien d'autre que des raisons déterminantes), mais par ailleurs, l'image peut devenir plus complexe, et en tout cas, difficile d'usage opérationnel pour décrire et expliquer le rationalisme.

Cependant, je ne suggère pas de suivre cette direction. Je crois qu'il faudrait s'en tenir à la division entre *raisons théoriques* (non seulement les théories philosophiques et scientifiques, mais aussi tout ce que Popper appelle le *troisième monde*) et les *raisons pratiques*. Il est intéressant de s'appuyer sur la suggestion de Popper de considérer le criticisme comme une raison importante. Pourtant, ce criticisme peut conduire à légitimer les différents types de *négations*. Si nous voulons éviter les pièges du scepticisme (en particulier ses conséquences destructrices), nous devons prendre en compte et en même temps ce qui conduit à valider les différents types *d'affirmations*. Mais là, nous ne suivons plus le chemin des suggestions de Popper, mais la formule

socratique: *je sais que je ne sais rien*¹⁵. Il en résulte (en dehors de tout le reste) que les diverses affirmations et les diverses négations doivent être prises ensemble, et c'est une analyse détaillée des positions spécifiques qui déterminera celles qui prévalent. Je dois souligner ici que des philosophes comme Voltaire et Hume, dans certains de leurs traités, mettaient plus l'accent sur les négations que sur les affirmations, ce qui les rapprochait dangereusement du scepticisme (certains chercheurs les ont d'ailleurs placés du côté des sceptiques)¹⁶.

Dans cette prise en considération des diverses affirmations et négations, je me réfère à Kant qui affirme qu'«il y a deux principes absolument primordiaux. L'un d'eux est le principe des vérités positives, à savoir le théorème: tout ce qui est, est; le second est le principe des vérités négatives, à savoir le théorème: tout ce qui n'est pas, n'est pas»¹⁷. Ce philosophe – avec sa rigueur caractéristique – a non seulement apporté pour cette affirmation une justification approfondie, mais l'a aussi distinguée des règles logiques (comme le principe de la contradiction), psychologiques (comme le principe de la conservation de l'identité), morales (comme le principe du libre arbitre), et d'autres encore.

¹⁵ La complexité de la structure de cette formule et ses nombreuses et variées conséquences sont montrées, entre autres, par Hegel. Cf. G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. I, Gallimard, Paris 1970, p. 554.

¹⁶ J'aborde cette question plus largement dans la partie « L'esprit critique comme éthos de la philosophie moderne ».

¹⁷ Ces affirmations sont apparues dans son *Explication nouvelle des premiers principes de la connaissance métaphysique* publiée en 1755 et évoquée par Bogusław Paź dans son étude *Naczelna zasada racjonalizmu* [Principes du rationalisme]. L'auteur attire l'attention, entre autres, sur le fait que, selon Kant, il n'existe pas un seul principe général, et «il n'y a pas vraiment de principe général et premier» – il pense que c'est «assez paradoxal, étant donné que le principe, en tant que tel et par sa nature même est quelque chose de premier» Cf. B. Paź, *Principes du rationalisme*, op. cit., p. 356 et suiv. Ce sera peut-être moins paradoxal si l'on pense que Kant distingue les différents domaines de l'activité humaine, et qu'il souligne à la fois le principe de cette distinction, que la présence dans chacun de ces domaines, de principes spécifiques, ou raisons (puisque le terme raison signifie aussi principe).

Deux visions des représentants des Lumières britanniques.

Il n'y a pas de doute quant au fait que les représentants des Lumières britanniques se sont inscrits dans l'œuvre de l'époque de manière significative. Même ceux dont on connaît la préférence pour les Lumières françaises, comme Paul Hazard, le confirment. L'auteur de *La pensée européenne au XVIIIe siècle* et grand sympathisant de l'œuvre des Lumières, classe en premier lieu, parmi les Anglais et les Ecossais éclairés, des penseurs comme John Toland et Anthony Collins – même s'ils ont osé exposer le Dieu des chrétiens au jugement de la raison des libres penseurs¹⁸. Certes, il reconnaît également l'influence de John Locke, mais pas autant que celle de ces critiques anglais du christianisme¹⁹. Charles Taylor reconnaissait également en Locke un représentant important de la philosophie des Lumières, et même comme la figure la plus importante du mouvement qu'il appelle le *christianisme rationalisé*²⁰. Cependant, il porte un regard négatif sur le mouvement, car il a contribué à la création du concept de « liberté désengagée et de la rationalité: un rapprochement de la pensée inspirée des réformateurs ». Cette opinion devient plus évidente si l'on rappelle que Taylor part de la position d'un catholique, et par « désengagement » il comprend le fait de s'éloigner de Dieu, dont l'image a été imposée par les Pères de l'Église comme Saint Augustin (Aurelius Augustin). Quoi qu'on en pense, les deux chercheurs s'accordent sur la conclusion que sans Locke, l'époque des Lumières n'aurait pas eu la forme qu'on lui connaît à la fin du XVIIe et à la première moitié du XVIIIe siècle.

¹⁸ Cf. P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, Fayard, Paris 1979, p. 36 et suiv.

¹⁹ D'ailleurs, il ne peut pas en être autrement, dans une situation où l'auteur affirme que Locke « avait gardé une conscience puritaine; il tenait l'Évangile pour la règle de sa foi et s'affligeait quand on le classait parmi les impies » (Cf. *ibidem*, p. 88).

²⁰ Ch. Taylor souligne aussi que « s'inspirant de l'idée qui prédominait dans le courant puritain de la spiritualité chrétienne, Locke penchait vers un volontarisme théologique ». Cf. Ch. Taylor, *Les sources du moi*, Seuil, Paris 1998, p. 302.

Voici ce qui justifie l'entrée dans cette partie de la présente réflexion de l'analyse des idées de Locke.

A. Le rationalisme social selon Locke.

Une contribution intéressante à la perception et la présentation de Locke du rationalisme social est sa *Lettre sur la tolérance*. C'est un des premiers grands écrits de ce philosophe (la première édition a été publiée en 1689). Il s'adresse à ce qu'on appelle un large public, il est donc relativement aisé de déceler les raisons qui déterminent sa vision du rationalisme social. L'une des plus importantes raisons était due à un conflit profond entre les forces en faveur du roi et ses hautes fonctions politique et religieuse en Angleterre et les forces qui préconisent, premièrement, le partage du pouvoir politique entre le souverain et le parlement; deuxièmement, l'exclusion des églises de la souveraineté royale; troisièmement, le libre choix laissé à la discrétion de la conscience individuelle des citoyens d'appartenir à l'une de ces églises. Cette raison peut être considérée comme supérieure à toutes les autres évoquées dans la *Lettre*, y compris les raisons justifiant le droit de tout Homme (en majuscule) de choisir son église (en minuscule), ainsi que la raison justifiant le postulat de la séparation de l'église et de l'état (écrit également en lettres minuscules).

Les raisons qui justifient ce postulat sont également à structure hiérarchisée. Dans cette structure les raisons souveraines sont : « le désir du salut des âmes » pour tout Homme, et le droit de tout Homme à « posséder le royaume de Dieu ». En revanche, les raisons secondaires sont les différentes fonctions des églises et de l'État. À la lumière de la *Lettre*, ces premières doivent aider à « posséder le royaume de Dieu », en revanche, « l'État [...] est une société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs intérêts civils »²¹. Les deux genres de raisons se rejoignent par le

²¹ « J'appelle intérêts civils, la vie, la liberté, la santé du corps ; la possession des biens extérieurs, tels que sont l'argent, les terres, les maisons, les meubles, et autres choses de cette nature ». Cf. J. Locke, *Lettre sur la tolérance*, Université du Québec, www.classiques.uqac.ca, p. 8.

même souci de mettre un terme aux différents désaccords et conflits « entre ceux qui s'intéressent, ou qui prétendent s'intéresser, s'un côté au salut des âmes, et de l'autre au bien de l'État ». On pourrait procéder à une analyse plus détaillée des raisons souveraines mises en évidence et trouver ce qui est, dans chacune d'elles, prioritaire.

Néanmoins, déjà à ce stade, on peut dire que la tolérance évoquée dans la *Lettre* ne doit se traduire ni par l'indifférence aux besoins de l'âme et du corps humains, ni par le consentement à des façons de les satisfaire qui se décident au plus haut niveau de l'autorité ecclésiastique et laïque. Elle ne doit pas s'exprimer non plus par le consentement à utiliser ces besoins, non pas par la force des arguments, mais par l'argument de la force. Toutes les raisons réunies ici semblent justifier la négation de la rationalité selon Locke, négation des résolutions existantes en Angleterre à son époque.

La situation est semblable pour les affirmations de Locke sur l'homme libre de toute contrainte politique et religieuse, au sens où elles aussi, ont une vaste structure hiérarchisée. Les raisons évangéliques sont ici souveraines (« les ministres de l'Évangile qui devaient être les hérauts de la paix et de la concorde, exciteront les peuples à s'armer »). Des raisons psychologiques jouent également un certain rôle – comme ces ambitions clairement nommées: « les princes se sont prévalu de leur avarice et de leur orgueil » où « avarice et orgueil » semblent être là « pour argumenter leur propre pouvoir ». On est très proches des raisons politiques, religieuses et historiques (dont beaucoup fournies par l'histoire d'Angleterre)²².

Dans les *Deux traités du gouvernement*, les raisons déterminantes et justifiées sont complétées par celles qui permettent de parler d'une vision globale du philosophe de cette forme de gouvernance rationnelle que l'on connaît sous le nom de monarchie éclairée. Le premier

²² De l'Angleterre sous le règne de Henry VIII à Elizabeth I, « les ministres de l'Évangile par une lâche complaisance [...] ont flatté l'ambition et le despotisme des princes et des grands de la terre, et qu'ils ont tout mis au service pour établir dans l'État une tyrannie, qu'autrement ils n'auraient pas pu introduire dans l'Église » (ibidem, p. 32).

des traités présente et critique la vision d'une monarchie, qui n'est ni éclairée, ni tendant à éclairer les gouvernants et les gouvernés. L'affirmation de Locke du rationalisme et le rationalisme de la négation, dans ces deux traités, en deviennent ainsi contrastés et, en même temps, complémentaires. Ainsi, le *Premier Traité* s'adresse sans aucun doute à un lecteur largement éclairé, ou du moins à celui qui voudrait éclairer son esprit sur un gouvernement sage, bon et juste, et en tout cas, ne voudrait pas se retrouver dans un état d'asservissement qui à cette époque (sous le règne de Charles I) avait lieu en Angleterre et dont le défenseur acharné était sir Robert Filmer – l'auteur du traité *Patriarcha*. À la question: pourquoi ce système ne plaît-il pas à Locke, l'auteur répond dès le début de son traité. Il y affirme que « la servitude est si méprisée et indigne de la condition humaine, et si clairement contraire au caractère et au courage de notre peuple noble, qu'il est difficile de comprendre qu'un *bon Anglais* (souligné par Locke), et encore moins un *gentilhomme* (souligné par l'auteur) puisse prendre sa défense »²³. Une analyse plus détaillée de cette allégation permettrait probablement non seulement d'en justifier et d'en expliquer les raisons, mais aussi d'en indiquer celles qui sont ancrées dans le statut social de l'Angleterre de ces *gentilshommes*.

Locke passe de suite au traité de Robert Filmer *Patriarcha*. Il précise qu'il n'y a trouvé « rien qu'un fouet de sable, sans doute utile à ceux dont l'occupation est de lancer du sable dans les yeux des gens, de manière à induire en erreur facilement. La vérité est qu'on ne peut pas asservir celui qui a les yeux ouverts et assez d'esprit pour se rendre compte combien il est difficile de porter des chaînes, qu'elles soient lisses et brillantes ». Il précise en outre ce que l'on entend à la fois par « jeter du sable » et le « lissage des chaînes ». En premier lieu, il complète l'affirmation de Sir Robert, que « tout gouvernement doit être monarchique », et que « nul homme ne naît libre ». Bien que les deux affirmations soient justifiées dans l'ouvrage par lui critiqué, ce genre de raisonnement ne peut pas se défendre contre le jugement de la raison éclairée. La suite du *Premier traité* est consacrée à démontrer l'impossibilité de défendre cette justification. Il est intéressant de noter

²³ Cf. J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, Flammarion, Paris 2014, p. 136.

que, dans sa démonstration de l'absence de justification rationnelle, Locke conteste à la fois l'origine terrestre et l'origine divine de la suprématie de l'autorité paternelle. Ces négations sont le point de départ aux affirmations de Locke qui elles, apparaissent dans le *Second traité*.

Dans ce traité, après un bref exposé sur l'homme et sur ce que Locke trouve d'infondé dans les relations humaines, il passe à la présentation de ce qu'il y approuve. C'est, tout d'abord, la référence à la nature, et ensuite, la présentation de cet état de nature comme état de liberté totale, « de sorte que tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme n'en ayant pas plus qu'un autre. Car il est très évident que des créatures d'une même espèce et d'un même ordre, qui sont nées sans distinction, qui ont part aux mêmes avantages de la *nature*, qui ont les mêmes facultés, doivent pareillement être égales entre elles, sans nulle subordination ou sujétion, à moins que le seigneur et le maître des créatures n'ait *établi*, par quelque manifeste *déclaration* de sa volonté, quelques-unes sur les autres, et leur ait conféré, *par une évidente et claire ordonnance*, un droit irréfragable à la domination et à la souveraineté »²⁴.

On indique ici les principales raisons qui déterminent l'ordre social dans un état de nature (constitué de « liberté totale » et d'« égalité naturelle »), ainsi que les raisons justifiant l'émergence de « l'assujettissement et de la subordination » et les méthodes de leur régulation (elles devraient être instaurées volontairement). Locke indique également les raisons conditionnant leur reconnaissance (il s'agit de l'évidence et de la clarté). Locke y ajoute aussi les raisons expliquant le sens de *l'état de nature* (« ce n'est pas un état dans lequel on peut faire ce que l'on aime »), et les limites de la liberté humaine (c'est à la fois la propre *conservation* de l'homme et l'obligation de « ne pas nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien »)²⁵. Le créateur

²⁴ « C'est cette *égalité*, où sont les hommes *naturellement*, que le judicieux *Hoo-ker* regarde comme si évidente en elle-même et si hors de contestation, qu'il en fait le fondement de l'obligation où sont les hommes de s'aimer mutuellement » (ibidem, p. 143).

²⁵ « Afin que personne n'entreprenne d'envahir les droits d'autrui, et de faire tort à son prochain ; et que les lois de la *nature*, qui a pour but la tranquillité et la *conservation du genre humain*, soient observées » (ibidem, p. 146).

principal de toutes ces raisons est le « Tout-Puissant », mais ce qui permet d'accéder à sa connaissance n'est pas Dieu, mais la raison humaine. En justifiant les raisons qui déterminent l'ordre et la subordination sociale ou – ce qui revient au même – « un pouvoir incontestable sur un autre », Locke fait référence à la nécessité d'« empêcher qu'on ne commette de crimes » par ceux qui « violent la loi de la nature », « qui s'éloignent des droites règles de la raison ». Tout cela constitue à la fois un ensemble d'affirmations et de négations spécifiques, mais aussi – et c'est également important – une complémentarité mutuelle.

On trouve un raisonnement similaire dans les réflexions qui suivent, concernant la législation et l'application du droit pénal. La raison d'être de cette loi est de prévenir les crimes, et la raison qui la justifie est la nécessité de réparer les dommages. Dans une situation où aucune autre forme de dommage ne suffit, il y a une raison qui justifie de « détruire le coupable ». Tout ceci constitue la raison pour créer des « lois d'État » rationnelles et équitables. Ces dernières semblent nécessaires, car sans elles, les gens vivraient « dans une injuste violence » et agiraient comme « ces bêtes féroces avec lesquelles il ne peut y avoir de société ni de sûreté ». En d'autres termes, « pour éviter cet état de guerre [...] les hommes ont formé des sociétés, et ont quitté l'état de nature ».

Les raisons qui déterminent l'abandon de cet état et le passage à l'instauration et à l'application des lois de l'État, selon Locke, sont à chercher non seulement dans la nature humaine (plus précisément dans la propension humaine au mal), mais aussi dans des circonstances extérieures, à l'origine des besoins naturels à satisfaire, comme le besoin de manger et de boire. C'est ainsi qu'apparaît la nécessité de « s'approprier la terre et tout ce qui est contenu » et, ce qui s'ensuit, la propriété privée, celle « à laquelle nul autre ne peut prétendre », à part le propriétaire. Locke souligne ici non seulement les raisons qui déterminent l'apparition de la propriété privée, mais aussi les raisons qui justifient la nécessité de son existence dans la société. Cependant, toutes les propriétés privées ne sont pas, selon lui, justifiées. Il ne reconnaît comme justifiée que celle qui est le résultat du travail du propriétaire. Il souligne en même temps quelques conditions supplémentaires qui doivent être remplies pour que la propriété privée soit

considérée comme socialement justifiée. Certaines d'entre elles sont déterminées par la situation réelle de l'Angleterre de l'époque, comme par exemple, le cas de l'impossible appropriation « d'une terre qui est commune [...] sans le consentement de tous les membres de la société »²⁶. D'autres trouvent leur justification directement dans les besoins de la nature humaine (comme la nécessité d'une vie confortable).

Si l'on considère que les raisons émanant directement de l'état de la nature sont le fondement de la vision de Locke de l'ordre social rationnel, et que celles qui justifient la création de la loi pénale rationnelle et des droits à la propriété privée constituent le premier « pilier » de cette structure de pensée, alors ses « piliers » supérieurs sont faits des raisons de créer les « sociétés politiques ou civiles ». Il est évident que toutes les raisons jusque-là existantes conservent leur validité – y compris la raison où Locke se réfère au créationnisme divin. Elle est même le point de départ de sa réflexion sur la société politique. Comme dans les parties précédentes, il passe rapidement aux raisons qui déterminent les besoins ordinaires: « la nécessité et la convenance » de l'homme et des capacités comme « l'entendement et le langage », ainsi que la différenciation entre hommes et femmes, « qui a donné lieu à une autre, [...] entre le père, la mère et les enfants, à ces deux sortes de sociétés s'en est jointe une troisième, avec le temps, à savoir celle des maîtres et des serviteurs ». Pourtant, « chacune de ces sociétés-là, ou toutes ensemble, étaient différentes de ce que nous appelons aujourd'hui *société politique* (souligné par Locke) » car – comme il explique plus loin – ce qui les différencie de cette dernière est la raison qui détermine leur naissance, leur durée et leur survie, beaucoup plus longue que chez les animaux pour qui l'objectif est de s'accoupler, se reproduire et nourrir les petits (« jusqu'à ce qu'ils soient capables de [...] survivre »).

Les raisons déterminantes et justifiant la nécessité de la vie familiale (et dans ce cadre, la suprématie de l'homme sur la femme) sont invoquées par Locke principalement pour montrer les différences entre la *société conjugale* et la *société politique*. La première existe

²⁶ Cf. *ibidem*, p. 200.

seulement si elle a adopté ses devoirs et a distribué les rôles familiaux. En revanche, la société politique « se trouve [...] là où chacun des membres s'est dépouillé de son pouvoir naturel, et l'a remis entre les mains de la société, afin qu'elle en dispose dans toutes sortes de causes, qui n'empêchent point d'appeler toujours aux lois établies par elle. Par ce moyen, tout jugement des particuliers étant exclu, la société acquiert le droit de souveraineté ; et certaines lois étant établies, et certains hommes autorisés par la communauté pour les faire exécuter, ils terminent tous les différends qui peuvent arriver entre les membres de cette société-là, touchant quelque matière de droit, et punissent les fautes que quelque membre aura commises contre la société en général, ou contre quelqu'un de son corps, conformément aux peines marquées par les lois »²⁷. Nous avons ici les raisons directes régulant la *société politique* (chacun de ses membres remettant l'autorité sur lui « aux mains de la communauté ») et les raisons empêchant l'abus du pouvoir par les autres (c'est à la fois la possibilité de retirer le consentement à l'autorité, et l'application du droit pénal).

Selon la proposition de Locke, elles sont, à leur tour, la justification de la création dans la *société politique*, de trois types d'autorité, à savoir le pouvoir *législatif* (comme « le premier et fondamental droit positif de toutes les communautés »), le pouvoir *exécutif* (chargé de « faire exécuter les lois établies »), et le pouvoir *fédératif* (qui a le « droit de la guerre et de la paix, des ligues, des alliances, de tous les traités qui peuvent être faits avec toutes sortes de communautés et d'États »). Ces pouvoirs doivent être « réellement distincts en eux-mêmes » et doivent occuper des positions différentes dans la hiérarchie sociale – l'autorité législative étant le plus haut placé et le pouvoir fédératif se trouvant en bas de la hiérarchie²⁸. Chacune de ces autorités « prend soin au-dedans de la société », et chacune nécessite une bonne utilisation à la fois de la force de la raison humaine, et celle que possèdent les droits positifs.

²⁷ Cf. *ibidem*, p. 206.

²⁸ La raison de placer ce dernier sur le troisième niveau d'importance est le fait que ce pouvoir « est moins capable de se conformer à des lois antécédentes, stables et positives » (cf. *ibidem*, p. 252).

B. Une vision du rationalisme social d'après A. Smith.

Adam Smith est considéré comme le père idéologique de l'économie politique contemporaine et aussi comme l'un des représentants de premier plan du libéralisme des Lumières britanniques²⁹. Gertrude Himmelfarb le compte plutôt parmi les philosophes de la morale que parmi les philosophes sociaux ou politiques. Pour justifier cette qualification elle se rapporte à sa *Théorie des sentiments moraux* et souligne les conditions de l'action humaine sans lesquelles les mécanismes sociaux décrits et expliqués par Adam Smith dans *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* perdraient leur visage humain, ou bien – ce qui revient au même – signifieraient un capitalisme si impitoyable que contre lui chacun devrait se révolter – même ceux qui ont déjà perdu leur conscience chrétienne et en ont acquis une qui n'a pas de grand rapport avec une des religions et des religiosités traditionnelles³⁰. La réponse à la question du genre de conscience dont il s'agit se trouve dans *Les Sources du moi* de Charles Taylor, et particulièrement, dans cette partie du traité où il évoque les représentants radicaux des Lumières (tels que David Hume ou Jeremy Bentham), analyse leur morale utilitaire et démontre que dans le cadre de cette morale l'homme n'a besoin d'aucune force providentielle – il

²⁹ Guido de Ruggiero, dans son travail de synthèse sur le libéralisme européen, classe Adam Smith parmi les penseurs éclairés qui « dans leur pratique politique étaient prêts à s'identifier aux radicaux en opposition au protectionnisme et au monopole d'État en matière de la terre; mais, en tant que scientifiques, ils ne pouvaient trouver aucun soutien des hypothèses superficielles benthamiennes. Leur *homo economicus* était une créature rationnelle et calculatrice ». Cf. G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Beacon Press, Boston 1959, p. 109 et suiv.

³⁰ G. Himmelfarb, en parlant de ces philosophes moraux (à part A. Smith, il y compte aussi A.C. Shaftesbury et F. Hutcheson) soulignant leur référence commune aux « sentiments sociaux à tendance religieuse ». Dans sa *Théorie des sentiments moraux* Adam Smith le concrétise par des sentiments comme: gentillesse, bienveillance, sympathie, amitié. Cf. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity...*, op. cit., p. 35 et suiv.

lui suffit d'avoir ses propres « désirs de bonheur ou de plaisirs » et les capacités naturelles à les satisfaire³¹.

J'évoque ces opinions contradictoires pour signaler qu'il existe de différentes possibilités de situer le rationalisme sociale de Smith et de présenter ses formes qui peuvent se compléter sous un aspect ou s'exclure sous un autre, ce qui fait supposer de sa part des difficultés à indiquer une spécificité de sa vision en la matière. D'ailleurs, il existe une assez riche littérature sur ce sujet. Je vais présenter seulement quelques parties qui composent la vision du rationalisme social de Smith, en me référant généralement, à *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* de Smith, ouvrage volumineux, de nature diversifiée, et impressionnant par la richesse des sujets. Bien sûr, s'il est possible d'effectuer un tout autre genre de sélection avec l'objectif d'englober l'ensemble des thématiques comprises dans l'ouvrage, je me limite toutefois à en présenter une³². Quoi qu'il en soit, il y a un risque de ne pas révéler le Smith-philosophe, ou le Smith-moraliste, mais d'obtenir comme résultat un Smith-économiste ou même un Smith-comptable – qui additionne les dépenses et les revenus des nations particulières et dénote un bilan favorable chez les uns et défavorable chez les autres. Ce qui trouverait une justification dans ces parties de l'ouvrage qui ressemblent aux pages du rapport annuel du ministère des Finances. Mais cela signifierait prendre à la légère les parties où A. Smith montre toutes les qualités nécessaires

³¹ À propos de Hutcheson Ch. Taylor a écrit que « ses déclarations sonnent souvent comme utilitaristes et il a effectivement fait beaucoup pour préparer le terrain pour cette école ». À propos d'A. Smith il écrit qu'il « oppose à une religion fondée sur la peur, celle qui se fonde sur l'amour, à une religion servile ou dévotion forcée celle qui est libre. La religion est « la mère et la nourrice » d'une « liberté vraiment noble et divine ». Mais il emploie également d'autres images appelées à un grand retentissement dans la culture moderne ». Cf. Ch. Taylor, *Les sources du moi*, op. cit., p. 321 et suiv.

³² Les critiques de l'ouvrage proposent ce genre de visions réduites, par exemple Karen McCreadie dans son étude *Adam Smith's the Wealth of Nations* où l'auteur pointe 52 questions qui « ont des références – bien que parfois ironiques – dans notre temps » – comme des questions: croissance de la productivité, économie du temps, ou l'invention d'un grand nombre de machines.

à un philosophe remarquable et dont il se sert habilement pour décrire une vision complète de la vie sociale.

À la question de ce qui constitue les causes qui déterminent une telle vision, il y a plusieurs réponses. En effet, il peut s'agir des raisons qui font de cette vision une réponse spécifique à une nécessité sociale bien déterminée – peut-être de toutes les sociétés occidentales développées économiquement, ou peut-être du Royaume-Uni de Grande Bretagne et d'Écosse seulement, ou du premier d'entre eux (car à l'époque, l'Écosse était un pays peu développé du point de vue économique). Il peut s'agir des raisons que Smith a prises pour les trois régulateurs capitaux de la vie économique. Les différentes possibilités de comprendre les raisons déterminantes mènent à la recherche des raisons très distinctes pour expliquer, argumenter, justifier et motiver, aux yeux du lecteur de *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, une justesse des thèses et des opinions formulées par l'auteur. Dans la suite de mes réflexions sur le rationalisme social d'après la conception de Smith je m'appuie sur la seconde conception des raisons déterminantes.

Beaucoup d'indices suggèrent que Smith a considéré la *main invisible du marché* comme une des raisons déterminantes du rationalisme dans le domaine de l'économie. Dans sa *Théorie des sentiments moraux* elle n'est que mentionnée à l'occasion de l'analyse de ce qui « met en marche et fait circuler inlassablement l'esprit d'entreprise du genre humain », ce qui veut dire « pour cultiver la terre, construire des maisons, fonder les villes et les pays et pour inventer et améliorer les sciences et les arts qui ennoblissent et embellissent la vie de l'homme ». Après avoir examiné et après la mise en doute des raisons qui entrent en jeu et dont le caractère s'exprime par la raison du ventre creux et toujours insatiable, et en même temps celle « du palais », c'est à dire celle qui doit satisfaire « toutes les futilités et les désirs les plus frivoles », Smith passe à cette *main invisible du marché*, à savoir, l'analyse de ce qui conduit à « accomplir presque la même distribution des nécessités de la vie que celle qui aurait eu lieu si la terre avait été divisée en portions égales entre tous ses habitants ; et ainsi, sans le

vouloir, sans le savoir, ils servent les intérêts de la société et donnent des moyens à la multiplication de l'espèce »³³.

Dans *Recherches sur la nature et sur les causes de la richesse des nations* l'auteur reprecise l'idée du fonctionnement de la *main invisible* pour empêcher une fausse compréhension et une fausse présentation de son activité. Déjà dans la *Préface* il met en garde contre la liaison à faire entre cette notion et l'action d'une force providentielle. Dès le début, il indique qu'elle est unie étroitement au travail humain – sans ce travail ni celle-ci ni aucune autre *main* ne pourrait apparaître, et même si une main apparaissait, elle n'arriverait pas à enrichir le peuple. Dès les premières lignes Smith montre les raisons (ici nommées *principes*) qui s'imposent lors du calcul de la productivité du travail (elle est comptée à l'échelle annuelle), et en prenant en considération les produits (il faut des « choses indispensables et d'une grande utilité que la nation consomme par an »). Plus loin il indique les raisons – l'une d'elles peut être appelée *qualifications humaines* (où entrent en jeu « connaissances, savoir-faire et compétences »), ou bien d'*utilité publique*. Conjointement, elles créent l'ensemble unitaire ou collectif des *raisons sociales déterminantes*. Dans la *Préface* du traité il montre aussi les déterminantes naturelles exerçant une influence sur la richesse des nations – telles que « le sol, le climat et l'étendue du territoire d'une nation ». Cependant, il les considère comme subalternes par rapport aux *raisons sociales* mentionnées précédemment.

Il est quand même impossible de ne pas les aborder, car elles se proposent à la fois d'enrichir le peuple et d'établir une raison explicative pour distinguer « les nations sauvages qui vivent de la chasse et de la pêche » des nations civilisées. Il en résulte une explication: chez les premiers « tout individu en état de travailler est plus ou moins occupé à un travail utile, et tâche de pourvoir, du mieux qu'il peut, à ses besoins et à ceux des individus de sa famille ou de sa tribu qui sont trop jeunes, trop vieux ou trop infirmes pour aller à la chasse ou à la pêche »³⁴. Chez les seconds, « quoiqu'il y ait un grand nombre de gens

³³ Cf. A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, Valade, Paris 1775, p. 256 et suiv.

³⁴ Cf. A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Chicoutimi, Université du Québec, en ligne : www.uqac.quebec.ca, p. 13 et suiv.

tout à fait oisifs [...] la somme du produit du travail de la société est si grande, que tout le monde y est souvent pourvu avec abondance ». En tout cas que « la nation [soit] mieux ou plus mal pourvue de toutes les choses nécessaires et utiles » dépend de la proportion entre le nombre des individus employés à un travail utile, et le nombre de ceux qui ne le sont pas, mais qui consomment, ce qui complète les actions de la *main invisible du marché*.

Celle-ci apparaît à plusieurs reprises dans les parties suivantes de l'ouvrage, en confirmant la position de premier plan qu'elle occupe dans l'économie de marché. Remarquons encore un point important de son action. Il est abordé dans le chapitre 2 – *Du principe qui donne lieu à la division du travail*. Son action est opposée d'abord au comportement de deux lévriers qui courent le même lièvre « [chacun d'eux] renvoie le gibier vers son compagnon », mais « ce n'est toutefois l'effet d'aucune convention entre ces animaux, mais seulement celui du concours accidentel de leurs passions vers un même objet. [...] L'homme en agit quelquefois de même avec ses semblables, et quand il n'a pas d'autre voie pour les engager à faire ce qu'il souhaite, il tâche de gagner leurs bonnes grâces par des flatteries et des attentions serviles. Il n'a cependant pas toujours le temps de mettre ce moyen en œuvre. Dans une société civilisée, il a besoin à tout moment de l'assistance et du concours d'une multitude d'hommes [...] et c'est en vain qu'il l'attendrait de leur seule bienveillance. Il sera bien plus sûr de réussir, s'il s'adresse à leur intérêt personnel et s'il les persuade que leur propre avantage leur commande de faire ce qu'il souhaite d'eux. C'est ce que fait celui qui propose à un autre un marché quelconque. [...] Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage »³⁵. On a indiqué ici – parmi d'autres – la raison qui détermine que l'homme est soumis à la *main invisible du marché*. C'est l'égoïsme et plus exactement, l'égoïsme

³⁵ « Il n'y a qu'un mendiant qui puisse se résoudre à dépendre de la bienveillance d'autrui; encore ce mendiant n'en dépend-il pas en tout » (ibidem, p. 23).

sensé de ceux qui offrent des marchandises et qui eux-mêmes en ont besoin d'autres. On peut y trouver sans grande peine les raisons qui réfutent l'altruisme et même celles qui ne plaident pas en faveur d'une liaison entre l'altruisme chrétien et le comportement raisonnable dans l'économie de marché. Bien évidemment, cela ne veut pas dire qu'il existe un *votum separatum* envers le christianisme. En revanche, cela veut dire qu'il ne faut pas lier les convictions et sentiments religieux avec le comportement raisonnable. Ceux qui les unissent, représentent une philosophie « de mendiant », ou même ils assistent ceux qu'on tient pour des mendiants, autrement dit ceux qui ne produisent rien, mais qui ont besoin de consommer et consomment (« par charité »).

Deux visions des représentants des Lumières françaises.

Si l'on employait la vision du rationalisme social proposée par Max Weber, il faudrait prendre en considération l'état réel de la vie religieuse en France à l'époque et non ce que les philosophes français des Lumières proposaient. Il faut rappeler qu'après avoir révoqué l'Edit de Nantes en 1685, l'État était contrôlé par l'Église romaine et les adeptes du catholicisme dominaient. Ceci a eu, selon l'auteur d'*Éthique protestante*, une influence négative sur, entre autres, la vie économique et sociale du pays provoquant ainsi une défaite de la France dans la bataille de la bonne gouvernance et de la concurrence avec les pays protestants³⁶.

Il est possible d'admettre une autre façon de concevoir et d'évaluer le rationalisme social, celle qui se fonde sur la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, adoptée par l'Assemblée Nationale (la Constituante) le 15 août 1789. Dans ce document relativement bref, ne comptant que 17 articles, sont indiqués les raisons qui déterminaient et justifiaient une nécessité d'introduire des droits de l'homme et du citoyen, qui ne seraient ni ceux d'un pouvoir politique ni ceux d'une Église, mais ceux des hommes et citoyens qui « naissent et

³⁶ Cf. M. Weber, *L'éthique protestante...*, op. cit., p. 20 et suiv.

demeurent libres et égaux en droits ». Cela ressort du 1^{er} article de la *Déclaration*.³⁷ Il n'est pas aisé de trouver une réponse à la question de ce qui constitue ici la raison déterminante et le préambule au document complique encore la tâche. On y indique les pouvoirs de l'Assemblée nationale et de l'Être suprême. Chacun de ces pouvoirs peut être tenu pour la raison déterminante. Il est plus compliqué encore d'indiquer les raisons qui motivent dans ce document les droits de l'homme et du citoyen. Dans la seconde partie de l'article premier on ajoute que « les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune », mais une vision de ce qu'on peut considérer ou non comme utilité qui émerge des articles suivants est multiple. Suivant l'article III, l'utilité en question signifie à la fois d'exercer le pouvoir politique pour le bien de tout citoyen et les droits du peuple à se gouverner lui-même. En même temps, l'article VI stipule que la loi qui doit être la même pour tous, qu'elle protège ou qu'elle punisse, l'article VII dicte l'obéissance à la loi car tous les citoyens sont égaux à la loi, l'article XIII introduit « une contribution commune », tandis que l'article XIV parle de la nécessité de la contribution publique de tous les citoyens.

Je n'ai pas la moindre intention de décourager l'étude de ce document. Au contraire, j'encourage à chercher dans le texte les raisons qui concourent à sa valeur, grâce à quoi il est devenu d'abord une sorte de carte de visite des forces sociales en France qui en 1789 menait le jeu à l'Assemblée nationale et ont établi – il faut le dire – un compromis raisonnable entre les revendications des radicaux d'alors et les partisans de l'Ancien régime. L'impossibilité de garder le compromis à long terme ne fait que confirmer que – à cause des antagonismes sociaux profonds – le parti qui avance des arguments raisonnables voit sa fin arriver tôt ou tard (en grande partie plus tôt), et arrive alors le temps de ceux qui préfèrent l'argument de la force, et à plusieurs reprises la force violente comme celle qui est arrivée au pouvoir de 1792 à 1794 (une période de l'histoire de France connue sous le nom de « terreur jacobine »).

³⁷ Cf. *Les Déclarations des droits de l'homme de 1789*. Textes réunis et présentés par Christine Faure, Editions Payot, Paris 1988, p. 15 et suiv.

Les complications mentionnées ci-dessus peuvent servir d'avertissement à quelqu'un qui se risquerait à donner de simples réponses aux questions bien compliquées de « pour » et de « contre » ; elles peuvent aussi fournir une justification pour se limiter, ci-après, à deux représentants des Lumières françaises, à savoir Charles Montesquieu et Antoine Nicolas Condorcet. Je m'appuie sur le premier nom car il avait présenté une conception moderne du droit constitutionnel et du droit pénal, et aussi parce que la parution en 1721 des *Lettres persanes* est considérée comme le début de l'époque des Lumières en France. Le deuxième auteur est important par son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* qui prend une place considérable dans les discussions sur la vie sociale en France. Il convient de noter que Condorcet était le premier président de l'Assemblée nationale (la Constituante) constituée le 9 juillet 1789. Les différences entre les deux visions de l'ordre social rationnel des philosophes mentionnés montrent – entre autres - de profonds changements de mentalités des Français éclairés, survenus en un temps relativement bref.

A. La vision du rationalisme social d'après Montesquieu.

Montesquieu serait probablement très étonné s'il savait à quoi ses *Lettres persanes*, parfois pleines de méchanceté, mais en règle générale, sereines et favorables à l'égard de gens, coutumes, croyances et pratiques politiques et religieuses, ont fait aboutir après quelques années. L'ouvrage écrit en forme de récit de voyage, alors très à la mode, est considéré comme un chef-d'œuvre de la littérature française – non seulement par la qualité du langage (qui a mis à la mode la langue française, devenue presque universelle en Europe) mais aussi et surtout parce que l'auteur a su unir l'esprit d'observation de la vie sociale (pas seulement en France) avec le talent de la présenter de sorte qu'il n'a offensé que ceux dont le mode et style de vie pouvaient bouleverser des hommes raisonnables. Je passe la parole à René Pomeau en la matière. Dans sa caractéristique de l'œuvre, il souligne que « ses réflexions philosophiques, Montesquieu fait connaître à l'aide de la plume de Usbek » (le personnage du premier plan et l'auteur des

récits) et ce dernier exprime: une « inquiétude caractérisée par la mélancolie, et même la misanthropie », ce qui ne l'empêche ni de devenir « protagoniste autonome et intéressant », ni de poser des questions de façon expressive et y répondre avec courage. À titre d'exemple, l'une de ces *Lettres* où Montesquieu met en question la virginité de Marie et dans laquelle il constate, comme par hasard, qu'elle « a mis au monde douze prophètes »³⁸. Selon Pomeau, dans les *Lettres* « nous avons droit de chercher un commencement de grandes idées formulées plus tard dans *l'Esprit des lois* ». Cette dernière œuvre prouve que son auteur « devenu sage, s'est retiré de ses positions, déjà en avance sur les philosophes ».

Le traité *l'Esprit des lois* est un ouvrage imposant par son volume et par la multiplicité des sujets abordés – dans la *Préface* Montesquieu annonce « le nombre infini de choses qui sont dans ce livre ». Pour se justifier (« je demande une grâce ») il évoque une longue période consacrée à l'écriture (qui a duré vingt ans) et le fait d'avoir « d'abord examiné les hommes [...] dans cette infinie diversité de loi et de mœurs »³⁹. Il n'est pas facile de répondre sans ambiguïté à la question de cette « diversité » des gens. C'est une vertu (chrétienne ou politique) qui peut être en jeu, aussi bien que l'esprit des lois, et même des préjugés c'est à dire tout ce qui fait « qu'on s'ignore soi-même ».

Le premier alinéa du *Livre premier* veut convaincre que « les lois, dans la signification la plus étendue » constituent le point de départ de l'ouvrage. Pour définir ce que sont ces lois, Montesquieu affirme qu'il s'agit des « rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ». On peut admettre que ces lois forment la plus générale des raisons qui déterminent la vie sociale. Cependant, on apprend tout de suite que « dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois; la Divinité

³⁸ Cf. Montesquieu, *Listy perskie* [Lettres persanes], Książka i Wiedza, Warszawa 1951, p. 19 et suiv. où R. Pomeau écrit: « Les *Lettres* ne renoncent pas à bafouer les autorités les plus honorables: le pape, 'une vieille idole qu'on encense par habitude', ou Louis XIV qui a un ministre qui n'a que 18 ans et une maîtresse qui en a 80 ». Cf. R. Pomeau, *Montesquieu (1689-1755)*, in: A. Adam et autres (ed.), *Literatura francuska* [Littérature française], vol. I, PWN, Warszawa 1974, p. 590 et suiv.

³⁹ Cf. Montesquieu, *Œuvres complètes*, Seuil, Paris 1964, p. 529 et suiv.

a ses lois; le monde matériel a ses lois; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois ; les bêtes ont leurs lois ; l'homme a ses lois », et plus loin : « il y a une raison primitive ; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces différents êtres entre eux ». Des explications qui suivent, il résulte qu'il s'agit à la fois des raisons qui différencient les lois et des raisons qui les ordonnent hiérarchiquement, suivant le degré de généralité et le pouvoir d'influence.

D'un certain point de vue, les lois divines peuvent être situées au plus haut degré de cette hiérarchie, c'est à dire les lois « selon lesquelles Dieu a créé l'univers » et « selon lesquelles il le conserve ». D'un autre point de vue, les lois du monde matériel peuvent s'y situer – « puisque nous voyons que le monde, formé par le mouvement de la matière, et privé d'intelligence, subsiste toujours ». Parmi ces lois Montesquieu place celles qui font que les corps du monde matériel sont « augmentés » et « diminués », « diversifiés », « uniformes », ainsi que « constants ». La raison qui justifie cette diversité est avant tout l'homme – être « intelligent », et en même temps « être physique ». « Comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu'il établit lui-même. Il faut qu'il se conduise ; et cependant il est un être borné ; il est sujet à l'ignorance et à l'erreur, comme toutes les intelligences finies »⁴⁰. Cette brève description des aptitudes et des inaptitudes des hommes permet de trouver les raisons qui motivent un homme en droit de se révolter contre les héritiers terrestres de Dieu et, en même temps, les raisons qui motivent le besoin de décréter les lois civiles et la législation, y compris le droit constitutionnel et le droit pénal.

Dans les chapitres suivants, l'auteur ajoute ce qu'il juge important de dire concernant les deux questions. Dans le chapitre II (*Des lois de la nature*), Montesquieu indique les raisons qui déterminent des *actions humaines* entre autres, le sentiment de faiblesse (l'obligeant à se faire aider

⁴⁰ « Un tel être pouvait, à tous les instants, s'oublier lui-même; les philosophes l'ont averti par les lois de la morale. Fait pour vivre dans la société, il y pouvait oublier les autres ; les législateurs l'ont rendu à ces devoirs par les lois politiques et civiles » (ibidem, p. 530).

par quelqu'un), la faim (le conduisant à « chercher à se nourrir »), la peur (« portant à fuir »), ainsi que le « désir de vivre en société ». Dans aucune d'elles on ne trouve mentionné Dieu ou une autre force plus haute que la nature. Ensuite, dans le chapitre *Des lois positives*, Montesquieu indique les raisons qui motivent le besoin humain de décréter les lois. Il les trouve dans deux types de raisons déterminantes, c'est à dire celles qui font que la société ressent sa propre force, et celles qui la poussent à « chercher à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société ». De là, il conduit à la loi des nations qui « gouverne tous les peuples de la terre », le droit politique (qui est le « rapport qu'ont ceux qui gouvernent, avec ceux qui sont gouvernés »), le droit civil (qui est le « rapport que tous les citoyens ont entre eux »). Pour répondre à la question de la raison générale de ces lois, il indique la raison de l'entendement humain (« en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre »). Mais il ajoute immédiatement que les lois « doivent être relatives au physique du pays ; au climat glacé, brûlant ou tempéré ; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur ; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir ; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin elles ont des rapports entre elles ; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer ». Dans la suite de l'ouvrage, Montesquieu analyse et présente les lois à cet égard étant très distinctes, mais en même temps, complémentaires, et il indique les raisons qui déterminent, motivent et expliquent, à la fois, un caractère de l'esprit des lois et une possibilité de se diversifier encore, suivant les conditions physiques et culturelles.

Il convient d'examiner les raisons qui ont porté Montesquieu à se prononcer pour la monarchie constitutionnelle, un régime politique où une constitution désigne distinctement les droits et les obligations de tous les citoyens (le souverain y compris). Tout le *Livre V* de l'ouvrage est consacré à ce sujet. L'un des principaux motifs traités aborde un problème de vertus, différemment perçues et réalisées dans divers

régimes politiques. Le régime républicain (l'État politique) tient pour vertu « l'amour de la république », la démocratie : « l'amour de l'égalité », l'aristocratie : « l'esprit de modération », tandis que la monarchie : « l'amour de l'honneur ». Chacune des vertus exige le soutien des lois, des citoyens et du gouvernement. Le support est fonction du système, car ce qui est bon pour un d'eux, ne doit pas obligatoirement l'être et souvent ne l'est pas pour les autres. Par exemple: « c'est une très bonne loi, dans une république commerçante, que celle qui donne à tous les enfants une portion égale dans la succession des pères ». En revanche, « on peut, dans les monarchies, permettre de laisser la plus grande partie de ses biens à un de ses enfants; cette permission n'est même bonne que là ». Dans ce dernier système « les affaires étant menées par un seul, il y a plus de promptitude dans l'exécution »⁴¹.

Cette considération des « pour » et « contre » des divers systèmes s'achève au moment où Montesquieu passe à la présentation du régime autocratique. Il n'y a plus aucun « pour » – car rien ne lui plaît dans un tel régime. S'il peut apparaître dans n'importe quel système présenté précédemment, partout il entraîne des conséquences négatives pour les citoyens. Par exemple, en démocratie « le peuple, mené par lui-même, porte toujours les choses aussi loin qu'elles peuvent aller ; tous les désordres qu'il commet sont extrêmes ». Par conséquent, « qu'on n'aille point chercher de la magnanimité dans les États despotiques; le prince n'y donnerait point une grandeur qu'il n'a pas lui-même : chez lui, il n'y a pas de gloire ».

Montesquieu ne se limite pas à indiquer une seule raison pour exclure le régime autocratique, il en montre d'autres dans les chapitres suivants – comme par exemple celles qui montrent que « le principe du gouvernement despotique est la crainte » (« le gouvernement du peuple et inversement »), que « dans les climats chauds, où règne ordinairement le despotisme, les passions se font plus tôt sentir, et elles sont aussi plus tôt amorties », que « dans le gouvernement despotique, le pouvoir passe tout entier dans les mains de celui à qui on le confie », que « c'est un usage, dans les pays despotiques, que l'on

⁴¹ « Mais, comme cette promptitude pourrait dégénérer en rapidité, les lois y mettront une certaine lenteur » (ibidem, p. 550).

n'aborde qui que ce soit au-dessus de soi », que « dans les gouvernements despotiques, [...] on n'est déterminé à agir que par l'espérance des commodités de la vie ». À toutes ces raisons qui motivent le rejet du despotisme, Montesquieu joint les raisons qui illustrent le fonctionnement du gouvernement en question dans différents lieux et époques. Le tout justifie son soutien de la monarchie constitutionnelle et du principe de la séparation des pouvoirs.

Il convient de noter que l'objectif politique général des lois est « la création de la liberté politique des citoyens » : il manque peu de chose pour atteindre les libertés de l'homme et du citoyen dont on parle dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Par ailleurs, dans les chapitres suivants il est question non seulement des différentes libertés (comprises comme des droits), mais aussi des possibilités d'en abuser, ainsi que des devoirs du citoyen (comme par exemple le paiement des impôts).

B. Une vision du rationalisme social d'après Condorcet.

Si l'on tient *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de A.N. Condorcet pour une annexe à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, on y trouvera facilement des raisons pour justifier une confiance dans la capacité humaine de faire face aux menaces pour sa liberté... « native et non périssable ». Si l'on tient cet ouvrage pour une récapitulation du passé, on y trouvera sans difficulté des raisons pour justifier les décisions, prises en 1790, par la Constituante, à savoir: prendre les biens de l'Église et changer le clergé en employés d'état, ce qui conduisait – entre autres – à nationaliser l'Église catholique en France. Cette problématique nationale est présentée clairement dans *l'Esquisse* et développée dans une ligne qui justifie la thèse de la nécessité historique d'instaurer la République française, et ajoute aussi un jugement sur la culture française ce qui suggère qu'à l'époque, elle était supérieure, à certains égards, aux autres cultures nationales⁴². La dernière des problématiques dans *l'Esquisse* serait

⁴² Ce n'est aucune plaisanterie ni méchanceté. D'après une image de la contemporanéité faite par Condorcet, la France est un pays où l'art de l'imprimerie s'est

une supposition générale qu'il n'existe pas d'autre pays où l'on a fait autant qu'en France à l'égard de la liberté de l'homme et du citoyen. En résumé : c'est une œuvre à sujets multiples, et en fonction de celui qu'on choisit d'analyser, on y trouvera des explications différentes, mais sous plus d'un aspect, complémentaires.

L'ouvrage est divisé en dix parties et chacune d'elles renvoie à une époque concrète de l'histoire de l'humanité. L'image dépeinte dans les huit premières parties doit justifier la thèse générale qui dit que, l'époque allant de Descartes jusqu'à la constitution de la République Française était une période d'erreurs et d'abus divers. Même les « progrès des sciences », qui sont apparues à la septième époque, et l'invention de l'imprimerie n'ont pas changé la situation, car les décisions appartenaient, comme auparavant, aux prêtres intolérants « des armées fanatiques, dirigées par les chefs ambitieux », ainsi qu'aux savants qui « cherchaient non dans la raison et la nature [...] mais dans les usages établis ou dans les opinions des anciens »⁴³. La thèse renouvelle l'opinion déjà formulée par Voltaire dans *le Siècle du Louis XIV*⁴⁴. Il faut dire clairement que Condorcet n'avait pas envie de se battre pour soutenir une thèse quant à la manière de voir et d'apprécier l'histoire de l'humanité, il n'avait pas envie non plus, de se disputer avec les critiques du christianisme qui prenaient cette religion pour la plus nuisible du point de vue social, ou au moins, pour l'une des plus nuisibles. S'il y avait vraiment quelque chose d'intéressant dans l'image de

répandu, un pays qui avait et qui a les meilleurs philosophes (« les hommes qui extirpaient les préjugés partout où ils se refugiaient »), la meilleure écriture politique (« on cherchait en France à guérir l'Angleterre de ses préjugés commerciaux, de son respect superstitieux pour les vices de sa constitution et de ses lois »), les meilleurs économistes (qui « propageaient ardemment un système simple où une liberté sans restriction contribuait le plus à développer du commerce et de l'industrie »), etc. Cf. A.N. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Chicoutimi, Université du Québec, en ligne : www.uqac.quebec.ca, p. 165 et suiv.

⁴³ « Cette époque fut plus souillée qu'aucune autre par de grandes atrocités. Elle fut celle des massacres religieux, des guerres sacrées » (ibidem, p. 121).

⁴⁴ Condorcet admirait Voltaire et se laissait influencer par sa pensée. Il l'a exprimé dans la préface à l'œuvre complète de son maître. Cf. A.N. Condorcet, *Vie de Voltaire*, in: *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris 1859.

l'histoire de l'humanité jusqu'à la huitième époque, ce serait plutôt des éléments complémentaires que des corrections. À titre d'exemple : la façon de remarquer les bons côtés de la scolastique comme « des notions plus précises sur les idées qu'on peut se former de l'être suprême et de ses attributs ». Il ne s'agit pas seulement du fait que cette remarque n'apparaît pas plus tôt, avant d'avoir tracé le tableau de la septième époque (localisée dans une période précédant la Renaissance), mais il s'agit d'indiquer les mauvais côtés de la méthode scolastique qui, par exemple, « ne pouvait que retarder dans les écoles le progrès des sciences naturelles », ou qui s'occupait de « travaux obscurs de chimie, uniquement employés à chercher la pierre philosophale »⁴⁵.

Il compare les résultats des recherches obtenus par les philosophes français à ceux des philosophes des autres pays, dont les britanniques, et s'appuyant sur la base ainsi créée, il tente une évaluation. Les « trois grands hommes », à savoir : Bacon, Galilée et Descartes sont des points de repère. Sur le premier, Condorcet écrit qu'il « a révélé la véritable méthode d'étudier la nature, d'employer les trois instruments qu'elle nous a donnés pour pénétrer ses secrets, l'observation, l'expérience et le calcul ». Sur le deuxième, qu'il « les avait enrichies de découvertes utiles et brillantes; il avait enseigné par son exemple les moyens de s'élever à la connaissance des lois de la nature par une méthode sûre et féconde », « se bornant exclusivement aux sciences mathématiques et physiques, il ne put imprimer aux esprits ce mouvement qu'ils semblaient attendre. Cet honneur était réservé à Descartes, philosophe ingénieux et hardi. Doué d'un grand génie pour les sciences, il joignit l'exemple au précepte, en donnant la méthode de trouver, de reconnaître la vérité »⁴⁶. Même si « son imagination impatiente l'écarta de cette même route qu'il avait tracée » – ce qui d'ailleurs constitue la reprise de l'opinion de Voltaire de la *Lettre quatorzième sur les Anglais*

⁴⁵ Ibidem, p. 117 et suiv.

⁴⁶ « Il voulait étendre sa méthode à tous les objets de l'intelligence humaine ; Dieu, l'homme, l'univers étaient tour à tour le sujet de ses méditations. Si dans les sciences physiques, sa marche est moins sûre que celle de Galilée, si sa philosophie est moins sage que celle de Bacon... » (ibidem, p. 162).

– ce dernier a joué un rôle plus important en tant que philosophe qui « avait réuni la philosophie au domaine de la raison »⁴⁷.

Plus tard, d'autres philosophes le suivirent – par exemple: Locke (« il prouva que toutes les idées sont le résultat des opérations de notre intelligence »), Leibniz (philosophe certes, « universel et perspicace », mais « son imagination enflammée et audacieuse ne peut pas se contenter de la philosophie modérée »), ou les philosophes écossais (« ne trouvant point que l'analyse du développement de nos facultés réelles conduisît à un principe, qui donnât à la moralité de nos actions »). « Il se forma bientôt en Europe une classe d'hommes moins occupés encore de découvrir ou d'approfondir la vérité, que de la répandre; qui, se dévouant à poursuivre les préjugés dans les asiles où le clergé, les écoles, les gouvernements, les corporations anciennes les avaient recueillis et protégés ». Il est vrai qu'aucun représentant de ce groupe n'est explicitement nommé, par contre, quelques lignes plus loin, il y a la constatation suivante: « En Angleterre, combattaient en faveur de la vérité Collins et Bolingbroke, en France, Bayle, Fontenelle, Voltaire, Montesquieu et les écoles formées par ces hommes célèbres [...]. Ils employaient tous les tons, depuis la plaisanterie jusqu'au pathétique, toutes les formes depuis la compilation la plus savante et la plus vaste, jusqu'au roman, ou au pamphlet du jour » etc.⁴⁸ Condorcet ne tranche pas *expressis verbis* dans *l'Esquisse* sur celui que l'on peut compter parmi les novateurs, ou parmi les propagateurs de ce qui a été découvert par les autres.

Il s'est exprimé mystérieusement en ces termes: « On cherchait en France à guérir l'Angleterre de ses préjugés commerciaux ». De ces écrivains Jan de Witt qui est nommé clairement (« sentit que l'économie politique devait, comme toutes les sciences, être soumise aux principes de la philosophie et à la précision du calcul »). Dans

⁴⁷ « Il avait bien senti qu'elle devait émaner tout entière des vérités évidentes et premières que l'observation des opérations de notre esprit devait nous révéler » (ibidem, p. 168).

⁴⁸ « Telle fut cette philosophie nouvelle, objet de la haine commune de ces classes nombreuses qui n'existent que par les préjugés, ne vivent que d'erreurs, ne sont puissantes que par la crédulité... » (ibidem, p. 168 et suiv.).

l'Esquisse l'auteur cite le nom de Turgot, partisan de la physiocratie, mais il n'apparaît pas seulement comme un propagateur de la doctrine économique dont la base était formulée par Quesnay, mais encore comme l'un des « apôtres » (à côté de Price et Priestley) d'« [une doctrine nouvelle] c'est celle de la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine ». Si l'on scrute avec attention ses remarques critiques sur le colonialisme anglais, soutenues par Adam Smith dans les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (entre autres, il soutient l'idée de donner aux Anglais dans les colonies, des droits spéciaux), ainsi que sa thèse sur l'économie publique « beaucoup de grands problèmes de la science peuvent se résoudre seulement à l'aide de notre savoir dans les domaines de l'histoire naturelle, de l'agriculture, de la structure /la morphologie des plantes, des arts mécaniques ou de la chimie », on arrive à formuler une thèse qu'il s'agit d'une dispute, retentissante à l'époque, entre les physiocrates français et les mercantilistes britanniques.

Il convient de se poser la question des raisons qui portaient Condorcet à préférer tout ce qui était français (non seulement dans l'économie politique) à ce qui est né et s'est répandu dans les autres pays. Il peut s'agir d'une certaine fierté, mais elle n'explique ni la façon trop générale de présenter les succès, ni celle de ne pas citer les noms de ces représentants français d'une réflexion éclairée qui sont en rapport avec ces succès. Il n'est pas exclu que l'auteur de *l'Esquisse* ne fût pas assez bien informé en la matière, ou bien – cela revient au même – qu'il ait découvert cela de seconde main. S'il s'y référait, c'est que la raison d'État entrainait en jeu. Cette supposition devient plus vraisemblable si l'on pense au fait qu'une période de l'activité publique de Condorcet correspondait à celle d'une concurrence coloniale accrue entre la France et la Grande Bretagne, son adversaire politique. Cela change sérieusement la perspective présentée dans ce traité de la vision philosophique du rationalisme.

Il n'est pas question d'un changement sans fondement, il s'agit du fait que par ce changement de perspective, nous faisons appel à des causes essentiellement différentes. Il conviendrait d'être en état de se

repérer quand les unes finissent et les autres commencent. Il arrive que la politique remplace facilement la force des arguments philosophiques par l'argument de la force. La situation se complique quand l'argument de la force se trouve un allié parmi les philosophes. La situation se complique encore si l'on entremêle facilement – comme par exemple cela arrive fréquemment au cours des débats publics actuels – les raisons politique, philosophiques, publicitaires et personnelles. Et ceux qui sont responsables de ce mélange, en même temps prétendent à un rôle de modérateurs sociaux (et qui en effet manipulent ordinairement l'opinion publique).

Quelques remarques générales.

La première remarque renoue avec le propos formulé ci-dessus. Elle porte sur le problème de différenciation des raisons dont l'identification, la description et l'explication sont importantes pour répondre à la question de quelle forme de rationalisme nous parlons. C'est relativement facile dans les systèmes axiomatiques de déduction (comme par exemple les mathématiques pures) car il y a ressemblance aux opérations qui permettent de créer, avec un nombre restreint d'éléments, de différentes combinaisons et configurations. La difficulté consiste à trouver ces éléments et à les disposer afin de former des ensembles qui auront une structure claire et cohérente logiquement. Les philosophes comme Descartes ou Leibniz s'en rendaient compte, ils essayaient d'assimiler à ses systèmes-là leurs propres systèmes philosophiques, le premier étant convaincu de réussir, le deuxième n'ayant pas trouvé de raison suffisante pour juger sa tentative réussie. Dans son épreuve il se référait non seulement aux raisons suffisantes, mais également à beaucoup d'autres que Descartes n'arrivait pas ou ne voulait pas indiquer (en ne les trouvant pas assez importantes). Dans les deux cas cela signifiait dépasser le domaine des mathématiques et d'entrer dans les domaines compliqués de la métaphysique, de la physique, de l'ontologie, de l'épistémologie, de la psychologie et d'autres. Evidemment, cela compliquait à la fois la nature et la structure des

raisons à tel point qu'il est difficile de leur donner un nom équivalent. Il devient nécessaire de dire ouvertement que le problème des *raisons* ne se borne pas à leur dénomination réussie. Il est question de les hiérarchiser convenablement et d'indiquer les dépendances réciproques entre elles (ne se réduisant pas à des résultantes logiques).

La deuxième remarque se rapporte aux tentatives de créer un rationalisme dont le fondement est la nature au sens large, au lieu des mathématiques. Cela ressemble aux opérations où les éléments qui servent de base sont beaucoup plus nombreux et il faut en choisir les mieux adaptés à réaliser une vision de la société dont le fondement s'appuie sur les relations interpersonnelles naturelles – lesquelles, au fur et à mesure du procès de complication qui entre en jeu, effaceront leur origine naturelle. Toutes les visions de la vie sociale présentées précédemment peuvent servir d'exemple. Apparemment, ce que Locke a mis à l'épreuve s'apparente le plus à la méthode des mathématiques. On y voit nettement qu'il a tendance à imiter les méthodes des philosophes comme Descartes, même si Locke se montrait critique envers la philosophie cartésienne. Son objection la plus grave concerne le point de départ qu'il trouve impropre. Dans la philosophie de Descartes le point de départ est formé par le monde de la pensée (au sens le plus large du mot) humaine (*cogitare*), alors que dans la philosophie de Locke il est constitué à la fois de la nature humaine et de la nature qui entoure l'homme (au sens le plus large du mot). Le philosophe essaie de trouver dans la nature les raisons déterminantes pour expliquer et justifier en même temps la nécessité de vivre raisonnablement dans la société et la forme-même de la vie sociale. Ces raisons ne peuvent pas être considérées comme les principes premiers sans les systèmes mathématiques de déduction, à savoir comme des axiomes et des indices sans lesquels ces systèmes n'auraient pas pu être créés ni garder leur structure logique. Cela se voit bien sur l'exemple de la liberté innée à tout homme en tant que raison déterminante dans la vision de Locke de la vie sociale raisonnable. Au fur et à la mesure des raisons suivantes que le philosophe indique, la différence entre les systèmes mathématiques de déduction et le système de vie sociale qu'il

postule, devient de plus en plus distincte. On ne peut pas dire que ce dernier système ne possède aucune des caractéristiques d'un système de déduction – telles que par exemple: le passage du plus général vers le plus particulier. Cependant il n'est pas difficile de démontrer que le fait second ne résulte pas du fait premier, et de toute façon les liaisons entre eux ont plusieurs sens. Il ne peut pas en être autrement dans une situation, où l'antécédent exprime une notion qui a plusieurs sens comme *la nature*, et les conclusions expriment une notion si complexe et variable que *la vie sociale*.

Aussi bien A. Smith, Montesquieu que Condorcet étaient conscients de cette complexité et variabilité. Dans la préface de la *Richesse des nations* de Smith, il y a quelque chose qui ressemble à une sorte de réseau de notions générales et d'hypothèses essentielles pour présenter beaucoup de détails de la vie sociale de manière à indiquer et mettre en place les principales voies de réflexion ainsi que l'ordre et l'élaboration des problèmes traités. Plus le lecteur s'éloigne du point de départ, plus il lui est difficile de comprendre les interactions, de constater des résultats ou bien une dérive libre. Il se demandera s'il est encore sur la bonne voie de la réflexion recommandée par Smith. Dans le traité *l'Esprit des lois* de Montesquieu, dès la première ligne, des difficultés apparaissent, inévitables, quand on passe des « lois dans la signification la plus étendue » aux « rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ». Ces relations, comme la nature des choses elle-même, ont plusieurs sens – ce qui cause une multitude de diverses choses, et ce à tel point que même l'auteur de l'ouvrage commence à s'y perdre. Dans la préface de son ouvrage il exprime l'espoir que ce qu'il y présente « n'est pas seulement une fantaisie ». Condorcet, dans son *Esquisse* n'essaie même pas de comprendre ni de présenter quelque chose d'aussi difficile à embrasser par l'esprit que la *nature*. Dans la préface de l'ouvrage il réduit ce problème à quelques facultés naturelles de l'espèce humaine (telles que « la faculté des sensations », ou « la faculté [...] d'éprouver [...] des plaisirs »), ensuite il passe à tout ce qui appartient au monde de la culture humaine. Bien sûr, il défend les relations qui l'unissent au monde de la nature, mais il ne les trouve

fortes que chez les peuples primitifs (pasteurs et tribus agricoles), par contre, il les trouve plus faibles chez les peuples civilisés – et même – faiblissant au fur et à mesure des progrès de la civilisation « de l'esprit humain à travers l'histoire, jusqu'à ce dernier degré de la chaîne où un rôle décisif dans la vie sociale jouera la raison et les facultés humaines ». Condorcet l'unit à l'acquisition par l'humanité du plus haut niveau de rationalité possible. On peut dire beaucoup de choses à propos de cette rationalité – sauf qu'elle ressemble à s'y méprendre aux systèmes mathématiques de déduction créés par les philosophes qui croyaient avoir une possibilité de décrire et d'expliquer « l'esprit humain » à l'aide de notion et de principes plutôt simples.

La troisième des remarques générales se rapporte à la question de l'évaluation du rationalisme social. Dire à son sujet qu'il constitue un rationalisme autre que celui qu'on trouve dans les mathématiques, la physique, ou dans un autre domaine scientifique qui s'appuie sur des principes clairs et des conclusions correctes, c'est, au fond, énoncer une évidence. Dire que ce rationalisme, comparé à celui qu'on trouve dans d'autres disciplines, n'est pas, au fond, un rationalisme intéressant, c'est mettre en doute toute la recherche et la création du rationalisme social par bon nombre de philosophes, mais c'est aussi faire preuve de simplisme à l'égard du rationalisme et des raisons qui le constituent. À ce point il convient de faire appel à Max Weber, autorité dans ce domaine, et à sa façon de traiter la notion d'*activité sociale*. Peu de chercheurs en sociologie ont su, comme lui, montrer et expliquer qu'il est plus important d'analyser les relations des actions pratiques et leurs conséquences que la vie sociale, son image et les relations qui en résultent. Cela signifie (en dehors de tout le reste) qu'elles ne peuvent pas être considérées comme plus faibles que les relations résultant de la simple logique. Peuvent-elles être considérées comme plus fortes ou plus importantes ? Dans un sens, oui. Mais on est en train de comparer deux choses et deux ordres fondamentalement différents. Cette remarque vaut également pour la comparaison des théories dans les sciences formelles et les sciences naturelles, avec des théories ou des visions (dans ma réflexion, je garde le second terme)

de la vie sociale. Des arguments relativement solides renforcent la nécessité de considérer le rationalisme dans ces dernières comme tout à fait différent du premier. Mais cela semble plus facile à dire qu'à faire dans la pratique, en évitant d'utiliser les mêmes mesures pour leur évaluation. On en est persuadé notamment par les jugements formulés par K.R. Popper dans son essai *La société ouverte et ses ennemis*, en particulier sa vision de la vie sociale des philosophes comme Platon, Hegel et Marx, appelée « philosophie prophétique ». Je ne vais pas développer cette question dans mon propos, mais je poserai au moins deux questions fondamentales: premièrement, la vision d'une société ouverte présentée par Popper ne porte-t-elle pas d'empreinte de cette « philosophie prophétique », et deuxièmement: peut-on seulement esquisser une vision convaincante, correcte, ou au moins intéressante, de la vie sociale sans aucune « prophétie »? Peut-être. Je doute, cependant, qu'une telle vision rencontre une reconnaissance sociale plus large.

La quatrième et dernière des observations est associée aux essais de typologie présentées dans ces considérations sur la vision de la vie sociale. De telles tentatives ont eu lieu à plusieurs reprises – on peut le voir ne serait-ce qu'à travers des analyses du libéralisme moderne. Pour diverses raisons, et en simplifiant plus ou moins leurs idées, tous les philosophes présentés ici sont considérés comme les précurseurs de ce courant. Mais le problème est non seulement dans le fait que leurs idées diffèrent sur les solutions à beaucoup de problèmes sociaux, mais aussi dans le fait que le libéralisme, en tant qu'idéologie et système sociale, était très diversifié et, par conséquent, il faudrait spécifier à laquelle des versions ces philosophes ont contribué. L'une des différences que l'on fait actuellement est entre le libéralisme politique et le libéralisme économique⁴⁹. Certes, on peut raisonnablement dire que des penseurs comme Locke, Montesquieu et Condorcet sont des précurseurs principalement du libéralisme politique, et ceux comme A. Smith, du libéralisme économique. Le problème, cependant, est que

⁴⁹ Plus largement à ce sujet, cf. Z. Drozdowicz, *Essays on European Liberalism. History and Ideology*, LiT Verlag, Berlin 2013.

des différences significatives existent aussi entre le libéralisme britannique et français, et que donc, il faudrait procéder à une typologie au sein de chacun d'eux. On peut, bien sûr, proposer une typologie de ces visions, non pas par leur rapport au libéralisme, mais par rapport à une toute autre idéologie ou forme sociale – comme par exemple l'anticléricalisme, ou le puritanisme. La façon dont on aborde les types de rationalisme dépend à la fois de l'élément référant, et des critères appliqués pour leur évaluation, ainsi que de la capacité à distinguer ce qui appartient au monde des valeurs de celui qui évalue, et au monde des évalués. Cela ne signifie pas que l'évaluateur n'a pas le droit d'appliquer ses propres critères. Cela signifie, en revanche, que les images liées à cette réalité ne sont pas des reflets pas plus que des images où ce qu'on appelle la réalité objective est présente. Cependant, on peut espérer au moins qu'elles ne soient pas une caricature de la réalité.

Chapitre IV

Les manières de philosopher au siècle des Lumières*

Une relation entre ce qu'on écrit et comment on le fait semble être indiscutable. Les problèmes surgissent au moment où l'on essaie de fournir un indice quant à la nature de celle-ci, ses conditions et les conséquences qui en résultent. Evidemment, des essais de cette sorte ont été et sont toujours entrepris par les spécialistes de littérature et par les spécialistes en religions qui cherchent à interpréter et expliquer un sens – caché aux profanes – de messages religieux ou d'énoncés théologiques¹. Les philosophes s'y sont lancés aussi afin de mieux comprendre le sens d'un message philosophique. Ces essais sont si rares qu'ils font exception à la règle d'analyse qui consiste à se concentrer sur le contenu d'un message philosophique et non sur sa forme². De

* Ce texte est une version élargie de l'intervention au Colloque « L'importance de la philosophie des Lumières dans la culture européenne. La raison, l'homme, l'histoire », organisé par l'Institut de Philosophie de l'Université Jagellone (Kraków, 18-19 novembre 2016).

¹ J'ai tenté d'analyser, tout en les comparant, les styles de narration de Saint-Augustin, Erasme et Calvin. Cf. Z. Drozdowicz, *Style narracyjny teologów chrześcijańskich* [Styles de narration des théologiens chrétiens], *Przegląd Religioznawczy* 1(243)/2012, p. 19 et suiv.

² Une exception qui mérite d'être mentionnée est le cas de Leo Strauss analysant le style ésotérique dans la philosophie. Il présente les résultats de l'analyse dans *Persecution and the Art of Writing* (Chicago 1952). « Selon Strauss, tous les penseurs politiques remarquables du passé [...] utilisaient, pour transmettre les vérités les plus importantes, les doubles standards afin qu'elles ne soient pas accessibles à des lecteurs incompetents. Dans leurs œuvres, on distingue deux types de narration: le texte exotérique – qui signifie exactement ce qu'il dit et le texte ésotérique – qui semble (sur la surface) être orthodoxe [...] ; il est destiné à un groupe restreint de lecteurs attentifs (philosophes, amateurs de vérité). Ceci signifie que sous la couche du texte superficiel, il y a une signification cachée dont le caractère est religieux,

ces considérations, j'essaierai de m'engager dans une voie peu explorée et de dégager la spécificité des styles de réflexions philosophiques des philosophes des Lumières. Je me limiterai à analyser les styles de quelques représentants de la philosophie des Lumières française et allemande. J'espère que les analyses, même fragmentaires, peuvent dans une certaine mesure, contribuer à mieux comprendre l'époque en question et les moyens de la présenter et d'évaluer ses réalisations.

Présentations littéraires des manières de philosopher au siècle des Lumières.

Commençons par deux exemples de présentations littéraires de manières de philosopher de quelques représentants de premier plan des Lumières françaises. Le premier vient de *l'Histoire de la littérature française* de Gustave Lanson et Pierre Tuffrau, historiens de la littérature du XIXe siècle. Parmi les philosophes français des Lumières dont les œuvres ont été reconnues comme exceptionnellement importantes pour la littérature il y a, entre autres, Montesquieu et Voltaire. Ce premier est devenu célèbre après la publication (en 1721) des *Lettres Persanes*, un recueil épistolaire sous forme de récits de voyageurs, très à la mode à l'époque. Les auteurs de cette volumineuse analyse ont écrit sur Montesquieu qu'il « était un fin Gascon, intelligent, énergique, pétillant d'humeur et un peu libertin, l'homme moins insensible qu'on disait, mais qui évitait de montrer tous les signes de tendresse; athée, bien qu'il appréciait la religion comme l'une des institutions indispensables à la société »³. Cependant, selon eux, dans

moral ou politique qui peut ébranler les fondations sur lesquelles s'appuie l'ordre public indispensable à un bon fonctionnement de l'état ». Cf. R. Mordarski, *Ostatni ezoterysta. Uwagi Leo Straussa o ezoterycznym charakterze twórczości Gottholda Ephraïma Lessinga* [Le dernier ésotériste. Léo Strauss sur le caractère ésotérique de l'œuvre de G. E. Lessing], « Filo-Sofija » 1 (6)/2006, p. 136.

³ « Comme son compatriote Montaigne, il a été envahi par la soif insatiable de savoir, mais plus que l'autre il a ressenti un besoin de coordonner son ouvrage ». Cf. G. Lanson, P. Truffau, *Histoire illustrée de la littérature française*, vol. 2, Hachette, Paris 1923, p. 92 et suiv.

les *Lettres*, « l'intrigue est assez faible », certaines lettres « donnent une description sévère et souvent audacieuse des institutions et mœurs », et généralement « Montesquieu est tout juste apte à railler la curiosité frivole des badauds parisiens, la brillante banalité des conversations mondaines... ».

À propos des *Considération sur les Romains* publié en 1734 par Montesquieu, ils écrivent que « le livre de Montesquieu est loin d'être complet et sans défaut. Montesquieu a accepté les dires des historiens anciens ; il ne contrôle pas leurs assertions ; il ne s'embarrasse pas de leurs contradictions ». Aux yeux de ces spécialistes de la littérature, un traité qui méritait la plus grande estime était *L'Esprit des lois*, publié en 1748. Selon eux, « l'analyse détaillée de l'ouvrage est impossible » car on éprouve de « la peine à prendre en vue d'ensemble de *L'Esprit des Lois* », la pensée de Montesquieu « s'enrichissait et évoluait constamment », et « les contrariétés essentielles qu'il faut signaler et expliquer apparaissent dans le plan et dans le contenu ». En revanche, en concluant sur la caractéristique de l'œuvre, ils constatent que « le style de Montesquieu affecte une concision, clarté et richesse. L'auteur de *L'Esprit des Lois*, coup sur coup recourt à l'antithèse pour souligner sa pensée, et pour l'aiguiser à la plaisanterie. La sobriété de la parole prévient un lecteur de ce qu'il a à faire avec un styliste excellent. Montesquieu cherchait toujours un rythme expressif et expression excellente... »⁴.

L'écriture de Montesquieu a mérité une considération de la part de René Pomeau, spécialiste contemporain de la littérature. Dans sa présentation de la littérature française dans *Siècle des Lumières (1720-1780)* il écrit à propos de ce philosophe qu'il avait « débuté la grande littérature du siècle de la philosophie » – quoique, « au premier élan il accumulait des réflexions ressemblantes un peu à un autre grand habitant de Bordeaux, Montaigne ». Cependant, « par opposition à Voltaire ou Rousseau, Montesquieu est très fortement enraciné dans le milieu social d'où il provient [...], car il appartient à la noblesse de robe,

⁴ « Rien, cependant, n'explique l'absence de relation entre les paragraphes, et c'est cela qui donne souvent aux chapitres de Montesquieu un rythme inégal, saccadé » (ibidem, p. 99).

cultivée et riche défendant son indépendance contre les tentatives du roi s'efforçant d'atteindre la centralisation du pouvoir »⁵. À travers ses *Lettres persanes* « Montesquieu se montre sceptique, dilettante et libertin pour le plaisir ». Quant au style, ce spécialiste de la littérature écrit qu'« elles associaient le sérieux et la frivolité » et présentaient « la philosophie dans le style à la Régence » et aussi « séduisaient par irrespect juvénile envers les autorités ». Quant à ses *Considération sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence* il écrit qu'elles comprenaient « une série de brèves réflexions diverses, enfermant une pensée concise », et annonçaient la « méthode panoramique » qui était reprise et développée dans *L'Esprit des lois*, ce qui signifie qu'en vérité l'œuvre n'est pas homogène, ou cohérente en pensée, mais d'une telle richesse d'idées qu'elle « suscite à nouveau l'intérêt qui, dans ce type de questions, s'épuise facilement ». « Par-dessus tout, l'écrivain maîtrise parfaitement le sujet ... » ; « Tout au plus, on peut lui reprocher de schématiser ». En ce qui concerne la portée générale de l'œuvre, « encore aujourd'hui, les critiques ne sont pas unanimes quant à son esprit. Est-ce l'esprit des grands marchands, des armateurs ? Ou est-ce l'esprit de la féodalité ? »⁶.

L'œuvre littéraire de Voltaire mérite aussi la considération des experts en littérature déjà cités, G. Lanson et P. Tuffrau pour qui le succès incontestable du philosophe devenu une sorte de carte de visite de la littérature et de la philosophie françaises au XVIII^e siècle, se voit « dans une convergence entière de son évolution intérieure avec celle d'esprit de la société : ses acquisitions, transformations et progrès sont similaires aux acquisitions, transformations et progrès de la nation »⁷. L'art d'écrire et de philosopher était l'une des acquisitions

⁵ Cf. R. Pomeau, *Montesquieu (1689-1755)*, in : A. Adam et autres (éd.), *Littérature française* [Littérature française], vol. I, PWN, Warszawa 1974, p. 589 et suiv ; *Littérature française*, Larousse, Paris 1967.

⁶ « Dans un sens, les idées de Montesquieu pourraient constituer la philosophie politique de Saint-Simon (l'auteur des *Mémoires* du règne de Louis XIV, s'il s'occupait de la philosophie » (ibidem, p. 600).

⁷ Cf. G. Lanson, P. Tuffrau, *Histoire illustrée de la littérature...*, op. cit., p. 319 et suiv.

voltairiennes – selon les spécialistes de la littérature « les principales caractéristiques de l'art d'écrire de Voltaire sont: clarté, netteté, réalité, naturalité. Dans ses œuvres littéraires, le néoclassicisme devient simplicité et légèreté, les latinismes disparaissent, le sublime ne réside pas seulement dans l'élégance de la forme d'expression. Voltaire ne se borne pas à noter les pensées d'une manière exacte et subtile, il est artiste et son art est parfait [...] il met en lien, parfois pour s'amuser, les sons semblables et répète des tournures. Une phrase devient une sorte d'arabesque créée d'équivalents sonores délicats où rien ne ressemble aux rythmes poétiques ou oratoires. Et le tout – réalisme pittoresque, rythmes capricieux – est toujours soumis à une vérité qui doit être démontrée, et jamais ne se transforme en activité artistique désintéressée ». Selon les auteurs, il y avait trois principes fondamentaux à cet impact si considérable de Voltaire sur la société française de l'époque – le premier (négatif) était un manque de respect pour « les autorités les plus traditionnelles », le second (positif) était un besoin d'appuyer l'organisation de la vie sociale « sur les prémisses rationnelles », en troisième lieu, il s'agissait d'acquérir par ses efforts, la « liberté de penser » et de la partager avec les autres⁸.

Il y a des ressemblances entre cette caractéristique de l'œuvre de Voltaire et celle proposée par R. Pomeau. Dans tous les cas, les critiques s'accordent sur le fait que Voltaire « manquait de respect pour quoi que ce soit » et – ajoutons – pour qui que ce soit – dont Montesquieu qu'il « essayait d'ignorer » (qui, par ailleurs, le lui rendait bien). Pomeau différencie nettement ses caractéristiques selon les différents types d'écriture de Voltaire. À propos des *Lettres sur les Anglais* il dit que le style est « concis et tranchant, féroce car il visait juste et avec précision, en ajoutait au scandale ». De la lutte menée toute sa vie durant « contre l'infamie » (c'est à dire: la religion chrétienne) et de son œuvre littéraire en étroite liaison, riche, mais très variée, il a écrit

⁸ « La méthode qui a permis à Voltaire de nous donner la liberté de pensée, nous aide encore maintenant à la garder. Son grand allié dans la lutte contre les dogmes politiques ou religieux était l'histoire. Voltaire a démontré que de nombreux problèmes disparaissent quand, au lieu d'en discuter dans l'isolement absolu, nous examinons leurs origines » (ibidem, p. 341).

qu'on pouvait y voir « un complexe du curé cruel » et que son contenu et sa forme annonçait ce « journalisme contemporain » qui contenait « un grand nombre de *petits pâtés* (rogatons) et de drôleries ». Il a écrit de sa poésie qu'elle visait le style « tendre » de l'époque et ressemblait au pseudo-classicisme. Sur ses nombreux contes philosophiques (en tout, il y en a plus de 30) il a écrit qu'elles associaient le style des contes de fées au style de récits orientaux où « la narration gardait le ton de conversation, et les dialogues étaient mis en trame colorée de traits d'une conversation brillante. Le tout gagne en expressivité par de piquants détails empruntées à la thématique orientale ou exotique qu'il est difficile de prendre au sérieux »⁹. Bien sûr, la liste n'est pas close, il manque beaucoup de genres littéraires qui composent l'œuvre complète de cet écrivain et philosophe extrêmement fécond.

D'une manière générale, on peut dire que la force de l'écriture de Voltaire (évaluée positivement par les uns, ou négativement par d'autres) consiste en sa diversité et en alliages assez libres, non seulement des différentes problématiques, mais aussi des façons différentes de les exposer. Il faut noter que Voltaire fascinait ses contemporains et les générations postérieures par sa création littéraire et par des mélanges de styles et de formes d'expression.

Il ne faut pas écarter l'apport considérable des Lumières allemandes dans l'histoire de la culture européenne y compris, des philosophes – comme Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff, ou Emmanuel Kant. Cependant, ils semblent être soit ignorés soit cités rarement par les spécialistes de la littérature allemande de cette époque-là. À titre d'exemple rappelons *L'Histoire de la littérature allemande* de Marian Szyrocki. Dans le chapitre intitulé – *Littérature des Lumières* – il est question de nombreux écrivains allemands de l'époque, bien connus des germanistes (et peut-être d'autres philologues), mais plutôt peu

⁹ Selon R. Pomeau, « le plus haut degré d'excellence est atteint dans le conte *Candide* – où l'un des principaux personnages négatifs est le philosophe allemand G. Leibniz, mais il n'est pas le seul, il y a tous ceux qui croient que « tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes ». Cf. R. Pomeau, *Voltaire*, in: A. Adam et autres (éd.), *Literatura francuska* [Littérature française], Vol. I, PWN, Warszawa 1974, p. 616 et suiv.

familiers du grand public, à l'exception des représentants allemands des Lumières, écrivains et philosophes remarquables, mais dont on ne prend en compte que l'œuvre littéraire.

Citons l'exemple de l'auteur de beaucoup de pièces de théâtre et de traités philosophiques (que l'ouvrage mentionné n'évoque pas) Gotthold Ephraim Lessing. Selon M. Szyrocki, son « importance pour la littérature allemande repose avant tout, dans son activité de « dramaturge et théoricien de littérature », et sa pièce de théâtre intitulée *Miss Sara Sampson* a joué « un rôle qui marque un tournant dans l'histoire du théâtre dramatique allemand »¹⁰. L'auteur trouve que *Minna von Barhelm* est la meilleure des pièces de Lessing, « la première comédie nationale allemande » où l'on garde la règle classique des trois unités (d'action, de lieu, de temps). En analysant son style, il écrit que « le dialogue en est concis, dépouillé de manière pathétique et rhétorique. Il n'y a pas de longueurs ni d'épisodes inutiles et sans importance ». « La dernière grande pièce de Lessing était *Nathan le sage* [...]. Ici Lessing a abandonné la prose poétique au profit des iambes non rimés de cinq syllabes ». Plus loin il ajoute ce qu'on pourrait prendre pour une tentative de caractériser la pièce du point de vue philosophique – il constate que « l'œuvre est profondément réfléchie, inspirée d'humanisme et d'esprit de tolérance. Il y a un retentissement du déisme de Spinoza et les convictions de penseurs des Lumières sur la religion dont l'importance dans *Nathan le sage* s'est limitée au monde commun, à la question d'éthique et de morale, tout en la remettant en question comme la vérité surnaturelle »¹¹. C'est plutôt une caractéristique de sa portée philosophique que d'un style philosophique.

Certains éléments caractéristiques de ce style apparaissent dans *l'Histoire de la littérature allemande* de Mirosława Czarnecka – où, à côté des œuvres de Lessing, il est question des autres écrivains des

¹⁰ « Certains prennent cette pièce du poète allemand pour une version très moderne d'un mythe grec du meurtre commis par Médée sur sa rivale ». Cf. M. Szyrocki, *Historia literatury niemieckiej. Zarys* [Précis de la littérature allemande], Wydawnictwo Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, p. 134 et suiv.

¹¹ Ibidem, p. 140.

Lumières. Sur le style du traité de Lessing intitulé *Laocoon ou Des limites respectives de la poésie et de la peinture*, l'auteur dit : « en forme d'un discours systématique il y a présenté sa théorie des arts en rompant avec une conception, classique encore au XVII^e siècle, d'estimer la poésie comme la peinture qui parle, et la peinture comme la poésie muette »¹². L'auteur considère *Emilia Galotti* comme le plus important des drames bourgeois (« Lessing a introduit un paradigme de figures et situations que Schiller imitera dans *Intrigue et l'amour...* »). *Nathan le sage* serait « le drame de Lessing le plus connu ». À travers une analyse du profil intellectuel et moral du héros principal, elle arrive à une conclusion qu'« il est une personnification du héros des Lumières. Sage et bon, il respecte les hommes, il suit la raison et l'amour du prochain ». Sa caractéristique du message philosophique dans l'œuvre s'exprime par « l'idée que l'homme seul peut rendre son alliance vraie, à savoir, mettre sa religion en valeur par des vertus ». Sa caractérisation du style mène à une constatation que « Lessing veut présenter le monde de manière réaliste, en suivant Shakespeare, il introduit les iambes de cinq syllabes qui deviennent ainsi la norme métrique du drame allemand ». Qu'est-ce que cela signifie ? Ce sont des spécialistes de la littérature qui peuvent répondre à cette question, ce qui, en quelque sorte, confirme que ces caractéristiques sont plus du domaine littéraire que philosophique.

Manières de philosopher au siècle des Lumières : présentations philosophiques.

Il n'est pas toujours aisé d'identifier la frontière entre la caractéristique littéraire et philosophique d'une œuvre. Souvent, la difficulté supplémentaire consiste à déceler la pensée philosophique là où l'on s'atten-

¹² « Lessing rejette une maxime de Horace *ut pictura poesis*, disant que le même motif est traité d'une autre manière en peinture qu'en poésie. En peinture il consiste à attraper d'une façon monumentale dans l'espace, en poésie il consiste à durer, continuité temporelle, et à agir, changement de description et d'action ». Cf. M. Czarnecka, *Historia literatury niemieckiej. Zarys* [Précis de la littérature allemande], Wydawnictwo Ossolińskich, Wrocław 2011, p. 83 et suiv.

draît à un regard plutôt littéraire. Dans les œuvres philosophiques, on peut trouver des tentatives qui caractérisent les styles d'énoncés des philosophes sans liaison avec l'aspect littéraire. L'une d'elles se trouve dans la *Philosophie des Lumières* d'Ernst Cassirer. L'auteur de cette enquête en profondeur sur les réussites de l'époque, ne se donne pas pour objectif de présenter « exhaustivement, dans toute leur ampleur, les problèmes que s'est posés la philosophie des Lumières », et encore moins des réponses à toutes ses questions. Selon lui, ce serait une tâche impossible en raison de la variété et de la diversité que « d'entreprendre un récit épique du cours, du développement et du destin de la philosophie des Lumières ». Mais il est possible « de rendre perceptible le mouvement intérieur qui s'accomplit en elle »¹³. Il est également possible de définir des « mouvements d'idée du siècle des lumières » par référence à ces formes de pensée qui ont émergé et ont été reconnues à la fin du XVIe et du XVIIe siècle, à savoir dans la période précédant immédiatement l'époque des Lumières.

Selon Cassirer, il est apparu alors un mouvement de la science et de la philosophie, qui a créé non seulement de grands systèmes philosophiques (comme par exemple, les systèmes cartésien ou spinoziste), mais aussi des grandes théories scientifiques. Il est caractéristique pour ce mouvement de relier la philosophie avec les sciences exactes, mais aussi de donner à cette première un rôle de guide et de reconnaître le fait que « la philosophie doit prendre librement son élan et ouvrir dans son mouvement immanent la forme fondamentale de la réalité, forme de toute existence, tant naturelle que spirituelle »¹⁴. Cela signifiait – avant toute chose – un signe d'égalité entre la pensée philosophique et la pensée scientifique, et le raisonnement, où l'on part de ce qui est le plus général, à savoir les concepts les plus généraux et les principes,

¹³ « Tout le charme caractéristique, toute la valeur théorique propre de la philosophie des Lumières résident dans ce mouvement, dans l'énergie de la pensée qui la suscite et dans la passion qu'elle met à penser tous ses problèmes ». Cf. E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Gérard Monfort, Brionne 1982, p. 31 et suiv.

¹⁴ « Elle se manifeste moins par un contenu de pensée déterminé que par l'usage même qu'elle fait de la pensée philosophique, par la place qu'elle lui accorde et les tâches qu'elle lui assigne » (ibidem, p. 33).

pour arriver (en un nombre fini d'étapes) à ce qui est plus particulier. « Le XVIIIe siècle a abandonné ce genre et cette forme de 'déduction' qui [...] n'est plus en concurrence avec Descartes et Malebranche, Leibniz et Spinoza dans le domaine de la précision du système et de l'exhaustivité du système. Il cherche un concept différent de la vérité et de la 'philosophie' qui signifie le milieu universel où ces vérités se forment, se développent et se fondent. Elle n'est plus séparée des sciences de la nature, de l'histoire, du droit [...] elle est, en un mot, le souffle vivifiant de toutes ces disciplines ».

Selon Cassirer, les modèles philosophiques et scientifiques adoptés et appliqués étaient directement liés à un langage spécifique – le modèle de déduction stricte à la langue des mathématiques (science, qui est et a toujours été considérée comme la plus stricte de toutes les sciences), tandis que le modèle des sciences naturelles l'était à celui de la physique: science largement reconnue dans la société de l'époque et pratiquée par I. Newton et ses nombreux adeptes. Pour cette dernière, il a été reconnu l'utilité fondée sur des concepts abstraits, principes, lois et définitions de pure déduction, et aussi celle des expériences et des observations inductives (« L'observation est le *datum*, le principe et la loi – *quasitum* »). Cela signifie non seulement une diversité méthodologique, mais aussi conceptuelle et linguistique.

L'auteur de la *Philosophie des Lumières* est d'avis que les philosophes et les savants les plus importants du XVIIIe siècle étaient convaincus qu'on ne pouvait maintenir le modèle de pensée déductive du XVIIe siècle et qu'il « ne fallait pas rompre le lien entre mathématiques et philosophie, pas même les distendre: les mathématiques n'étaient-elles pas « l'orgueil de la raison humaine? » [...] Mais d'un autre côté, il apparaissait toujours plus clairement que le pouvoir inhérent aux mathématiques rencontrait certaines limites: elles sont sans doute l'exemple et le modèle de la raison, mais sans parvenir toutefois à en dominer, à en épuiser le contenu. Ainsi s'enclenche un curieux processus intellectuel qui semble mû par des forces diamétralement opposées. La pensée philosophique semble vouloir, d'un seul et même mouvement, se libérer des mathématiques et s'y attacher, s'affranchir de leur domination

exclusive tout en essayant, disons, non pas de récuser ou de contester cette autorité, mais de la justifier par un autre côté »¹⁵.

Bien entendu, cette tentative réussit mieux à certains philosophes et moins bien à d'autres. Cassirer pense que, parmi les philosophes et savants allemands, elle a relativement bien réussi à Leibniz, tandis que chez les Français, à d'Alembert et à Maupertuis. Voltaire, en revanche, y a échoué. Sa moquerie de la physique biblique est appelée « anachronique et rassise » (mais « pour donner un jugement historique équitable il ne faut pas oublier qu'au XVIII^e siècle, ses méprises ciblaient un ennemi toujours dangereux et sérieux » qui était la tradition chrétienne). Sa moquerie de la foi de Leibniz dans le meilleur des mondes possibles est jugée comme « ne venant d'aucune doctrine n'étant rien d'autre que l'expression d'une certaine approche du monde et de l'homme. » Quant à ses traités historiques (par exemple *l'Histoire de Charles XII*) il constate qu'en effet, Voltaire montre ici « les défauts de ses vertus » et même « ses traits vivants et personnels qui ont retenu et ravi les contemporains », mais il n'observe pas « les deux principes fondamentaux de ce type de récit: le premier dit qu'il ne faut pas dénigrer les autres, l'autre, qu'il ne faut pas ennuyer »¹⁶.

Cassirer juge plus favorablement l'œuvre de Montesquieu, en particulier le traité *L'Esprit des lois*. À son avis, l'ouvrage marque une nouvelle époque – à la fois par son contenu que par la forme. Il constitue « la première tentative décisive de fonder une philosophie de l'histoire », avec son sujet principal qui est « l'esprit des lois, et non les faits. » Une certaine faiblesse réside dans son « amour décidé du détail ». Cela fait que « l'illustration particulière, l'accessoire anecdotique qu'il entremêle à ses exposés de temps en temps, submerge la ligne de la pensée et menace de la rendre presque méconnaissable »¹⁷. Mieux encore, aux yeux de Cassirer elle présente l'écriture de Lessing. Il l'apprécie surtout pour le mérite « d'avoir libéré l'image de Spinoza de toutes ces distorsions, dont il souffrait à cause des adversaires phi-

¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 50.

¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 228 et suiv.

¹⁷ « Mais pour le contenu, toute cette richesse est dominée et validée par un principe rigoureusement intellectuel » (*ibidem*, p. 218 et suiv.).

losophiques et théologiques »¹⁸. La pensée et le langage philosophique et théologique de Spinoza semblent être proches de la pensée et de la langue littéraire de Johann Wolfgang von Goethe – car celui-ci, fasciné par le premier, lui empruntait non seulement des idées, mais aussi leurs moyens d'expression. Les descriptions de manières de philosopher élaborées par Cassirer font supposer qu'il appréciait davantage non pas la façon de dire, mais bel et bien le contenu.

La relation entre le contenu et la forme d'expression se présente autrement chez Michel Foucault. Il s'agit moins du fait qu'il se préoccupe plus de ce qui est dit, que du fait d'avoir montré la structure complexe de cette relation. C'est très flagrant en particulier dans son traité *Les mots et les choses*. Il part de l'hypothèse que la culture est basée sur différents «codes fondamentaux – ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques ». Le rôle des théories scientifiques ou des interprétations de philosophes [est d'expliquer] pourquoi il y a en général un ordre, à quelle loi générale il obéit, quel principe peut en rendre compte, pour quelle raison c'est plutôt cet ordre-ci qui est établi et non plus un autre »¹⁹. La recherche de réponses à ce genre de questions est appelée par lui *l'archéologie du savoir* – *archéologie*, car la procédure est similaire à la procédure d'archéologue dépouillant la terre de ses différentes strates pour révéler les secrets qui se cachent en dessous: *le savoir*, parce qu'il s'agit de « ce qu'on voudrait mettre à jour [...] le champ épistémologique, *l'épistème*, où les connaissances envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire... »

Pour reconnaître et caractériser l'épistème du siècle du classicisme (Foucault l'assimile souvent à l'époque des Lumières), il est nécessaire,

¹⁸ « [...] la grandeur de la pensée de Lessing, sa simplicité impressionnante et sa capacité à accepter de nouvelles idées, son originalité et la profondeur se manifestent dans le fait que, tout en admettant es arguments de Spinoza, il fait le premier pas pour les surmonter de manière immanente et purement méthodologique » (ibidem, p. 202).

¹⁹ Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 11.

non seulement de le référer à ce qui est apparu dans la culture occidentale après lui, mais aussi à ce qui a émergé et a gagné une large reconnaissance avant lui. À la lumière de *L'archéologie du savoir*, bien avant, soit à la Renaissance, on parle de l'apparition d'*épistème similitude* (*similitude*) et de la conviction que le mot ne signifie quelque chose que lorsqu'il donne l'image des choses²⁰. « Vers la moitié du XVIIe siècle, il y a eu une perte de cette conviction, plus ou moins prononcée. [...] Cela soulève un problème nouveau et inconnu jusqu'alors : jusque-là, on se demandait comment savoir que le signe montre ce qu'il signifie. À partir du XVIIe siècle on se demandera comment un signe peut être lié à ce qu'il signifie. Question à laquelle l'âge classique répondra par l'analyse du sens et de la signification. Mais du fait même, le langage ne sera rien de plus qu'un cas particulier de la représentation (pour les classiques) ou de la signification (pour nous). La profonde appartenance du langage et du monde se trouve défaite. Le primat de l'écriture est suspendu. Disparaît alors cette couche uniforme où s'entrecroisaient indéfiniment le *vu* et le *lu*, le visible et l'énonçable »²¹.

Ce changement profond dans la culture occidentale signifie – au-delà de toutes les autres – la transition vers *une épistème du mot*, dans lequel le mot non seulement commence à vivre sa propre vie (indépendante de la vie et de l'existence des choses), mais aussi dans lequel il fonde, plus ou moins nettement, une « série de mutations nécessaires et suffisantes qui définissent le seuil d'une nouvelle positivité ». Il faut ajouter qu'à la lumière de l'archéologie du savoir de Foucault, cette « nouvelle positivité » à l'époque classique, rejoignait les théories de la gouvernance (telle que présentée dans les traités de Locke ou de Leibniz, et de tous les savants et philosophes qui croyaient

²⁰ « Le ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale. C'est elle qui a conduit, pour une grande part, l'exégèse et l'interprétation des textes » (ibidem, p. 32).

²¹ « Au XVIIe et XVIIIe siècles, l'existence propre du langage, sa vieille solidité de chose inscrite dans le monde étaient dissoutes dans le fonctionnement de la représentation ; tout langage valait comme discours. L'art du langage était une manière de « faire signe » – à la fois de signifier quelque chose et de disposer, autour de cette chose, des signes... (ibidem, p. 58 et suiv.).

que cet ordre peut être formulé en théorie), ainsi que les théories du désordre ou de la folie (telles qu'elles apparaissent, entre autres, dans les contes philosophiques).

La conséquence de ces changements a été la disparition du Texte premier (celui qui se référait au monde des choses) « et avec lui, tout le fond inépuisable des mots dont l'être muet était inscrit dans les choses », et l'apparition des Textes Deuxièmes et suivants, se rattachant aux langages secondaires – langages de commentaires, de l'exégèse et de l'érudition. Avec le temps, à l'époque classique, les langages de commentaires ont été remplacés par un discours dans lequel « on ne cherche plus à faire lever le grand propos énigmatique qui est caché sous ses signes; on lui demande comment il fonctionne – quelles représentations il désigne, quels éléments il découpe et prélève, comment il analyse et compose, quel jeu de substitution lui permet d'assurer son rôle de représentation »²². La transposition de ces changements et de leurs conséquences aux manières individuelles de philosopher des philosophes des Lumières, n'est présentée que brièvement dans *Les mots et les choses*. Bien que ne soit invoqué le nombre de leurs représentations assez important, il s'agit principalement de leurs concepts linguistiques.

Il en est autrement dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique* de M. Foucault. Il est question ici d'un problème spécifique – propre non seulement à l'époque du classicisme, mais aussi aux périodes d'avant et d'après – qui concerne la folie, son traitement dans la pratique et sa représentation dans une variété de théories scientifiques, quasi-scientifiques et philosophiques. L'auteur de l'essai présente la folie dans une perspective suffisamment large, pour consacrer de la place à un regard plus attentif à quelques-uns des styles d'expression de l'époque – et non seulement de philosophes, mais aussi de savants, écrivains et autres,

²² « Le commentaire a fait place à la critique. [...] Apparemment, la critique s'oppose au commentaire comme l'analyse d'une forme visible à la découverte d'un contenu caché. Mais, puisque cette forme est celle d'une représentation, la critique peut analyser le langage qu'en termes de vérité, d'exactitude, de propriété ou de valeur expressive. De là, le rôle mixte de la critique et l'ambiguïté dont jamais elle n'a pu se défaire » (ibidem, p. 94 et suiv.).

vivant de leur plume. La comparaison de tous ces styles d'expression est intéressante et incitant à une réflexion plus approfondie.

Dans *l'Histoire de la folie* Foucault entreprend d'effectuer des comparaisons. En particulier, il expose dans son essai les différences entre, d'une part le style d'expression des philosophes des Lumières et d'autre part, celles entre les scientifiques naturalistes et les médecins. Dans l'introduction à ces comparaisons, il distingue un «double système d'analyse où le regard (sur la folie – N.d.A.) part dans deux directions différentes: dans la question philosophique il y a plus de critique que de théorie; tandis que la question médicale met en pratique la connaissance discursive »²³. Dans la première de ces directions apparaissent des propos comme, exprimé sous forme de vers, la déclaration de Fontenelle dans le prologue de son *Pygmalion* (où la structure de l'ironie le conduit à un « tel raffinement de la forme de la folie, qu'il ne peut plus en déterminer la forme »). Cette perception et présentation de la folie ont fait que la différence et la limite entre les fous et les non-fous devenait floue. Cela a provoqué des remarques ironiques de certains philosophes (comme Voltaire), et les objections de savants qui – comme le médecin et naturaliste Boissier de Sauvages – tentaient de déterminer infailliblement qui est et qui n'est pas fou.

Par ailleurs, non seulement ils ont entrepris de telles tentatives, mais aussi – en fonction de leur compréhension de la positivité et de la rationalité – ils s'adonnaient aux classifications des types de folie, pour prescrire des remèdes efficaces et pour protéger les autres. Ces actions des scientifiques naturalistes et médecins, Foucault les appelle « voyage vers l'idéal », où tout ce qui doit être clairement identifié et décrit sera clairement identifié et décrit. Il explique ce voyage sur l'exemple des définitions de la folie et des phénomènes similaires et sur la systématisation et la classification des diverses conditions qui ont marqué la période de Platter à Linné. Les descriptions proposées par ces naturalistes et médecins étaient rédigées avec la clarté du langage et

²³ „La première question concerne la nature de la raison et la façon dont se stabilise la division entre la raison et la déraison, la seconde concerne les éléments rationnels ou irrationnels dans la nature et les aléas de ses variétés” (Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972, p. 205).

la « cohésion incontestable logique », mais cela ne leur a pas évité ni les critiques (et commentaires ironiques) des philosophes des Lumières, ni la force des arguments de naturalistes et de psychologues des XIX^e et XX^e siècles (comme par exemple S. Freud). Pourtant, un groupe de philosophes des Lumières restait dans une opposition clairement définie. La force de leur impact culturel se fondait non seulement sur l'ironie contre les tentatives de présentation claire de ce phénomène complexe et ambigu qui était la folie, mais aussi sur l'utilisation d'une certaine manière de parler, caractérisée par la manipulation de l'ambiguïté. Il s'agit du conte philosophique. Les maîtres du genre à l'époque des Lumières étaient les philosophes français. Dans *l'Histoire de la folie*, Foucault évoque en premier lieu le conte de Denis Diderot intitulé : *Le neveu de Rameau*. À la lumière de sa présentation, le personnage du titre « sait bien qu'il est fou », et c'est même « la plus durable de ses convictions éphémères », mais il sait aussi qu'il est « un ignorant, un fou, un impatient et un paresseux », et par conséquent, sa connaissance ne l'aurait pas défendu contre les arguments de ceux qui sont juste un peu plus éduqués et plus curieux. Encore moins de chances de se défendre ont ses « moins durables de ses convictions éphémères » – comme sa conviction que les différentes formes de la folie sont chose commune au fil de ses rencontres de gens et de faits. Quoi qu'il en soit, Michel Foucault, trouve que « *Le neveu Rameau* remet en lumière la figure d'un déraisonnable. Il revient sous la forme d'un bouffon »²⁴. Il en arrive aussi à la conclusion que cette ironique, mais « tragique figure bousculée de ses contradictions », présentée dans le conte, « annonce déjà Freud et Nietzsche » (eux aussi, à la recherche de la *déraison* comme fondement principal de l'humanité et parfois même plus important que la raison), ainsi que les artistes, qui – comme Van Gogh – ont sacrifié leur déraison en « offrande à la folie ».

²⁴ « Comme le bouffon du Moyen Age, il vit au milieu des formes de la raison, un peu en marge sans doute puisqu'il n'est point comme les autres, mais intégré pourtant, puisqu'il est là comme une chose, à la disposition des gens raisonnables, propriété qu'on se montre et qu'on se transmet. [...] Sans le fou, la raison serait privée de sa réalité, elle serait monotonie vide, ennui d'elle-même, désert animal qui lui rendrait présente sa propre contradiction » (ibidem, p. 365).

Remarques supplémentaires.

La première est directement liée aux difficultés à établir la relation entre le contenu et la forme de communication, signalées plus haut. On peut, bien sûr, fournir le même contenu sous différentes formes, mais on peut aussi, dans la même forme, véhiculer des contenus différents. Mais au final, le résultat n'est pas le même. Dans tous les cas, cette flexibilité est limitée et conditionnée par certaines traditions, coutumes, et autres déterminants souvent difficiles à identifier et à contrôler comme la partialité intentionnelle d'une part des auteurs du contenu, et, d'autre part, de ses destinataires. Bien entendu, dans divers domaines de la culture, l'importance de ces conditions est différente. Dans les domaines qui connaissent une longue période de formation et d'adaptation à l'évolution des besoins et des circonstances, un rôle particulièrement important est joué par un certain nombre de traditions linguistiques. Ceci vaut non seulement pour ce qu'on appelle la culture élitiste, y compris la culture philosophique, mais aussi pour la culture de masse, y compris la culture populaire. Il serait sans doute intéressant de montrer comment ces deux types de cultures fondamentalement différentes ont coexisté, mais aussi comment elles étaient en concurrence l'une avec l'autre – par des rapprochements et éloignements successifs. Pourtant, même sans analyse en profondeur dans ce sens, on peut dire que, tant que la langue standard de ce qu'on appelle culture élitiste était le latin, il existait une différence nette et une frontière visible entre elle et la culture populaire. Un changement est à noter vers la fin du XVI^e siècle et durant les siècles suivants, par la valorisation des domaines de la culture élitiste tels que l'art, la science et la philosophie des langues nationales. Certes, cela ne signifie pas que toutes les langues nationales se voient accorder le même statut dans ce qu'on considère comme la culture élitiste (au temps des Lumières c'est le français qui jouissait d'une considération particulière, de nos jours c'est la langue anglaise qui semble prendre cette position), mais cela ne change en rien le fait que dans chaque cas ce statut associait à cette

culture un potentiel de la culture populaire, y compris les possibilités que donnait et donne toujours, le langage courant.

Aujourd'hui, la situation de la philosophie est telle qu'il est parfois difficile de déterminer où se termine la culture élitiste et où commence la culture populaire (ou vice versa). Le simple fait que quelqu'un parle anglais, tout en utilisant une terminologie philosophique, malheureusement, n'est plus un indicateur fiable de savoirs philosophiques particulièrement élevées. La connaissance de la langue est en fait – au moins dans certains pays occidentaux – un phénomène de masse, tout comme l'usage et l'abus de concepts (tels que *transcendance*), qui ont été introduits par les philosophes et la philosophie. Néanmoins, cet usage exige non seulement des aspirations outre mesure, mais aussi des qualifications qui ne peuvent être atteintes que par une longue pratique, auprès des maîtres et enseignants appropriés. On peut se demander s'il y a encore besoin d'une telle philosophie, mais il est pour moi incontestable que l'état actuel de la philosophie est dû à de nombreux changements culturels, y compris ceux qui ont été initiés au cours des Lumières avec la participation d'éminents philosophes. Bien sûr, pas tous. Mais ceux d'entre eux qui – comme Leibniz et Kant – bien qu'ils aient vécu à l'époque, ne se sont pas pour autant laissé emporter par ses principaux courants et tendances. Bien au contraire, ils ont constitué la philosophie de la minorité, celle qu'on aborde parfois avec une certaine curiosité, mais que peu de gens aujourd'hui voudraient imiter; et peu de gens sont prêts à philosopher de cette manière, sauf des petits groupes de passionnés comme on en trouve dans certains milieux universitaires. Par ailleurs, il n'est pas facile d'imiter la pratique de la philosophie dans le style des philosophes des Lumières, qui – tels Voltaire ou Diderot – ont joué un rôle important dans la création et le développement du genre spécifique que représente le conte philosophique. Je dédie cette remarque à tous les « philosophes » (entre guillemets et sans guillemets), qui se lancent dans l'écriture de contes comme Voltaire ou presque, où ce « presque » fait toute la différence: comme entre celui qui a du talent philosophique et littéraire et celui qui en a peu.

Chapitre V

La critique voltairienne de la foi de Leibniz dans le meilleur des mondes possibles*

La critique voltairienne de la foi de Leibniz dans le meilleur des mondes peut être perçue comme la profonde aversion d'un philosophe pour un autre; car il est vrai, en effet, que Voltaire revient à cette critique à plusieurs reprises dans ses œuvres et répétait obstinément que son adversaire avait tort dans ce domaine, et pas seulement sur cette question. On peut examiner cette critique plus largement, à savoir comme l'affrontement de deux options sensiblement différentes de la vision du monde des Lumières – l'une qui tente de concilier les valeurs chrétiennes avec les éléments de la pensée moderne, et l'autre, visant à surmonter dans la plus grande mesure ces premières et les remplacer par d'autres éléments. Les deux aspects ne seront pas privés de simplifications importantes. Ce dernier, cependant, semble enclin à une réflexion plus profonde.

La foi de Leibniz dans le meilleur des mondes possibles.

La conviction que nous vivons dans le meilleur des mondes possibles n'apparaît pas que chez Leibniz. On peut la trouver déjà chez ces philosophes qui, dans l'Antiquité, ont jeté les fondements de la philosophie européenne. Cependant, ils justifiaient son existence non pas par les forces surnaturelles, mais par celles les plus proches de l'homme –

* Texte de l'intervention au Colloque « Labyrinthe de la liberté et de la rationalité dans la philosophie de Leibniz », organisé par l'Institut de Philosophie, l'Université de Wrocław (Wrocław, 2-21 juin 2016).

comme, par exemple, sa capacité à la pensée et à l'action rationnelles. Un bel exemple est ici celui de Platon. Dans sa *République*, il présente une vision du monde social dans lequel beaucoup dépend de la raison et de la rationalité des philosophes. En revanche, relativement peu dans ce monde-là dépend de ceux qui, soit ne possèdent pas de raison, soit ne savent pas s'en servir. Pour être précis j'ajoute que, du point de vue de Platon, même les philosophes ne sont pas capables de tout faire, mais ils peuvent comprendre et accepter le fait qu'ils ne peuvent pas tout faire et ne feront pas semblant de savoir tout faire. De même, entre autres, ils admettent que le pays qu'ils gouvernent est le meilleur possible, mais il n'est pas parfait à tous égards.

Ce genre de réflexion sur le monde et sur la place de l'homme se retrouve, dans une certaine mesure, dans la pensée de l'un des plus importants théologiens et philosophes chrétiens du Moyen Âge, Aurélien Augustin (Saint Augustin). Mais il y a introduit d'importantes corrections. Tout d'abord, il croit qu'il existe un Être unique capable de tout faire et qui fait de ce pouvoir le meilleur usage possible, à savoir, la création d'un univers certes imparfait mais qui représente le meilleur des mondes malgré tout. Les indications de ce théologien ont guidé les grands réformateurs du christianisme au XVI^e siècle, y compris Martin Luther. Leibniz faisait allusion à ce dernier en proclamant que nous vivons dans le meilleur des mondes possibles. La manière dont il faisait référence à la théodicée luthérienne et les ajouts et les modifications qu'il y introduisait, nécessitent une analyse détaillée. Je ne l'entreprends pas ici, car mon souhait est de présenter Leibniz non pas comme innovateur du luthéranisme, mais comme philosophe qui fondait sa foi dans le meilleur des mondes, sur sa philosophie.

Il l'a exprimé de la façon la plus large dans sa *Confessio philosophi: profession de foi du philosophe*¹. L'œuvre sous forme d'un dialogue entre deux personnages: un Théologien catéchète sûr de sa raison, et un Philosophe catéchumène plein de doutes, posant des questions embarrassantes – ajoutons : embarrassantes pour des gens de petite

¹ G. W. Leibniz, *Confessio Philosophi la Profession de foi du Philosophe*, J. Vrin, Paris 1970.

foi et de faible intellect, pour ne donner aucune réponse concluante. Une telle personne dans *Confessio* n'est certes pas représentée par le Théologien. Par conséquent, il peut être maître et guide pour le Philosophe. Cette situation des participants au dialogue ne va pas, bien entendu, au-delà de la distribution des rôles formée par la chrétienté. Ceci concerne également la hiérarchie des problèmes posés dans le dialogue et de son objectif primordial. Le problème principal est ici en effet « la question extrêmement difficile de la *justice divine* », l'objectif est de convaincre le philosophe qu'il n'est pas en mesure d'éclairer son esprit sans s'en remettre à « l'illumination ». Il est également important que le Philosophe accepte cette hiérarchie d'importance ainsi que l'objectif déterminé. Mais il semble que ce soit tout de même un croyant en l'existence de Dieu et en son influence sur l'univers.

Les doutes du Philosophe concernent la justice dans l'univers, l'harmonie et le bonheur humain. Le Théologien le convainc facilement non seulement sur le fait que sans Dieu aucune de ces valeurs et grandeurs de l'univers n'est possible, mais aussi sur le fait que ces valeurs se conditionnent. Voici un exemple: le Philosophe apprend du Théologien que « toute beauté s'exprime en une proportion harmonieuse » et qu'elle n'est rien d'autre que « l'état harmonieux de l'esprit ». Ensuite, « la nature de l'esprit est de penser; l'harmonie de l'esprit consistera donc à penser l'harmonie : et la plus grande harmonie ou félicité de l'esprit consistera en la concentration de l'harmonie universelle, c'est à dire de Dieu, dans l'esprit. » Ainsi, le raisonnement est fortement encadré par la conviction chrétienne que tout vient de Dieu et que tout revient à Dieu (aussi dans le raisonnement). Pour justifier cette conviction Leibniz fournit non seulement les raisons suffisantes (comme par exemple, celle que « tout ce qui existe a une raison suffisante d'être »), mais aussi les raisons ultimes (« Dieu est la raison ultime de toute chose »), nécessaires (ou « raisons pour elles-mêmes »), ainsi que la raison de toutes les autres (exprimée par le principe que « rien n'est sans raison »).

Pour le Philosophe, ceci n'est pas suffisant, notamment pour clarifier des questions comme celle du libre-arbitre, ou celle de « pécher par nécessité ». Par conséquent, le Théologien explique, entre

autres, les sources du péché (pour lui, « Dieu ne veut ni ne veut pas, mais permet les péchés » – la source des péchés c'est le libre-arbitre de l'homme ou le diable qui « prend plaisir au mal »). Le Philosophe exige des explications supplémentaires du Théologien au sujet du « pouvoir et vouloir pécher » – et obtient la réponse : « nous péchons parce que nous le pouvons et le voulons. Si l'on considère qu'à partir de l'objet et du tempérament je serai nécessairement déterminé à pécher, conformément à l'idée de Dieu, autre chose est pécher nécessairement parce que Dieu a prévu que je choisirai librement le péché, autre chose pécher parce que, sans être élu, j'ai été contraint de pécher »². Il en résulte indéniablement (aussi bien le Théologien que le Philosophe en sont convaincus à la fin du traité), que « tout ce qui est, est – si l'on considère toutes les choses – le meilleur possible. Si tout le monde le pensait, il y aurait moins de péchés ; si tous le pensait toujours, il n'y aurait pas de péchés du tout »³.

Dans certains de ses traités, Leibniz apporte des justifications supplémentaires à la conviction que nous vivons dans le meilleur des mondes possibles. Par exemple, dans le *Discours de Métaphysique*⁴ il affirme que seul « Dieu est un être absolument parfait, mais on n'en considère pas assez les suites ; et pour y entrer plus avant, il est à propos de remarquer qu'il y a dans la nature plusieurs perfections toutes différentes, que Dieu les possède toutes ensemble, et que chacune lui appartient au plus souverain degré. Il faut connaître aussi ce que c'est que perfection, dont voici une marque assez sûre, savoir que les formes ou natures qui ne sont pas susceptibles du dernier degré, ne sont pas des perfections, [...]. D'où il s'ensuit que Dieu possédant la sagesse suprême et infinie agit de la manière la plus parfaite, non seulement au sens métaphysique, mais encore moralement parlant, et qu'on peut exprimer ainsi à notre égard que plus on sera éclairé et informé des ouvrages de Dieu, plus on sera disposé à les trouver excellentes et entièrement satisfaisantes à tout ce qu'on aurait pu souhaiter.

² Ibidem, p. 33.

³ Ibidem, p. 63.

⁴ G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, Vrin, Paris 1929, p. 65.

Le meilleur des mondes possibles: la méfiance de Voltaire.

Pour les spécialistes de la philosophie de Voltaire, sa position distante face au christianisme, y compris à la considération de ce monde comme le meilleur des possibles, découle aussi bien de son expérience négative de la scolarité au collège des jésuites Louis le Grand à Paris, que de l'influence du milieu libertin français de l'époque. Quoi qu'il en soit, le fait est qu'il a exprimé son aversion pour la religion dès sa jeunesse et plus tard, il confirmait son abandon du christianisme, et renforçait sa position de critique parmi les plus sévères. Il a rencontré les opinions de Leibniz pour la première fois lors de son séjour en Angleterre en 1729-1732, grâce au défenseur anglais de Newton et, en même temps, critique des idées de Leibniz (sur l'espace et le temps), le théologien et philosophe Samuel Clarke – qu'il présente dans sa *Septième lettre sur les Anglais*⁵, comme l'« illustre docteur Clarke » et « ferme patron de la science arienne », et en plus : « homme d'une vertu rigide et d'un caractère doux, plus amateur de ses opinions que passionné pour faire des prosélytes » Plus tard, il s'est souvent confronté aux idées de Leibniz, mais il les approchait plutôt par l'intermédiaire des autres que directement. Cela ne l'empêchait pas de le critiquer, y compris la conviction de Leibniz sur le meilleur des mondes. Dans certains de ses ouvrages la critique est de ton plus journalistique, tandis que dans d'autres de forme plus philosophique.

La première se trouve principalement dans ses contes philosophiques – notamment dans *Candide, ou l'optimisme*⁶. Son sous-titre – tout comme l'information complémentaire qu'il est « une œuvre traduite à partir du manuscrit allemand » (la langue que Voltaire ne parlait pas) – est une parodie sarcastique directe de l'optimisme du personnage principal et de l'optimisme de ceux qui s'identifient avec son attitude, et indirecte de tous ceux qui, en philosophant, renforcent

⁵ Voltaire, *Septième lettre sur les Sociniens...*, in: *Œuvres complètes*, Lettres philosophiques, ed. 1909, p. 58 en ligne www.gallica.bnf.fr.

⁶ Voltaire *Candide ou l'Optimisme*, Boking International, Paris 1993.

cet optimisme, en lui donnant des raisons diverses. Tout ce qui est arrivé à Candide et à ses compagnons de vie est en fait un long chemin de divers malheurs, de ceux qui mettent à rudes épreuves leur optimisme inné. L'une de ces expériences est rapportée dans le récit d'événements dramatiques liés au tremblement de terre à Lisbonne, fait réel. Les habitants de la ville meurent sous les décombres et ceux qui survivent, finissent comme ce matelot qui « court [...] au milieu des débris, affronte la mort pour trouver de l'argent, en trouve, s'en empare, s'enivre, et, ayant cuvé son vin, achète les faveurs de la première fille de bonne volonté qu'il rencontre sur les ruines des maisons détruites et au milieu des mourants et des morts »⁷. Candide, naïf et confiant (le terme candide décrit bien l'homme naïf), le prend comme un affront. Son maître le philosophe Pangloss lui explique pourtant que « ce tremblement de terre n'est pas une chose nouvelle » et que « les choses ne pouvaient être autrement » dans une situation où « la chute de l'homme et la malédiction entraient nécessairement dans le meilleur des mondes possibles ». À la question « Monsieur ne croit donc pas à la liberté? » Pangloss répond : « la liberté peut subsister avec la nécessité absolue ; car il était nécessaire que nous fussions libres ; car enfin la volonté déterminée... »⁸ C'est en effet du sarcasme moquant non seulement la philosophie de Leibniz, mais toutes les philosophies qui exploitent avec légèreté le sens des termes tels que liberté, finalité, nécessité ou destin.

La polémique avec les idées de Leibniz prend un caractère philosophique et quelque peu systématique dans le traité de Voltaire *Eléments de la philosophie de Newton*⁹. Le rôle du principal héros positif est confié à Isaac Newton – présenté du début à la fin comme un partisan du naturalisme des Lumières, qui pour décrire et expliquer l'existence et le fonctionnement du monde de la nature a besoin du Grand Créateur, aussi connu comme l'Être suprême ou Dieu « infiniment libre comme infiniment puissant qui a fait beaucoup de choses », mais dont le rôle se limite à des actions comme créer de l'espace pur et le temps

⁷ Ibidem, p. 187.

⁸ Ibidem, p. 188.

⁹ Voltaire, *Eléments de la philosophie de Newton*, Garnier, Paris 1970.

pur, y placer différents êtres matériels, et déterminer les moyens de mouvement dans l'espace et le temps. En revanche, ce monde, « s'il ne l'avait pas fait le meilleur, il n'eût pas eu raison de le faire »¹⁰. Il y a au moins plusieurs personnages négatifs dans le traité. L'un d'eux est le « célèbre philosophe Leibnitz qui avait auparavant reconnu avec Newton la réalité de l'espace pur et de la durée, mais qui depuis [...] s'était mis en Allemagne à la tête d'une école opposée »¹¹.

Dans ce traité Voltaire indique au moins quelques erreurs de base chez Leibniz. La première est de reconnaître que tout ce qui existe dans ce monde est plus ou moins bon. En d'autres termes, Leibniz exclut l'existence de choses inertes en elles-mêmes, semblables ou identiques. Selon Newton, les « newtoniens » et Voltaire lui-même, dans la nature, il a toujours existé de telles choses, il en existe et il en existera. Car par exemple: « les éléments des rayons éternellement rouges de la lumière doivent être les mêmes pour donner ces rayons rouges ; les éléments de l'eau doivent être les mêmes pour former l'eau. » Ces ressemblances et identités sont non seulement « loin de déroger à la grandeur de Dieu », mais bien au contraire, elles sont « des plus beaux témoignages de sa puissance et de sa sagesse ». Pareil témoignage ne peut, cependant, l'être que pour les philosophes et les savants qui perçoivent la grandeur de Dieu et la déterminent en se référant à la diversité du monde créé par lui.

La deuxième erreur fondamentale commise par Leibniz est d'attribuer à l'homme les capacités de la connaissance, que seul Dieu peut avoir, c'est à dire la capacité de tout savoir, à la fois en général et dans les moindres détails. Selon Voltaire, il est impossible d'identifier ces motifs qui pourraient justifier la conviction d'avoir de telles capacités. Il est facile d'indiquer ceux qui conduisent à la conclusion que c'est en vain que l'homme prétend à connaître ces variétés et diversité – car « sa vue ne sera jamais assez fine pour discerner les inégalités des deux corps ; il faut donc voir jusque dans l'infinie petitesse », et à cela l'homme n'a pas la capacité.

¹⁰ Ibidem, p. 403.

¹¹ Ibidem, p. 408.

La troisième erreur fondamentale de Leibniz consiste, selon Voltaire, premièrement à admettre que Dieu, l'Être infiniment libre a communiqué à l'homme une liberté infinie et deuxièmement, à admettre que cette liberté se résume par la « simple puissance d'appliquer sa pensée à tel ou tel objet ». Il est persuadé que l'Être suprême a certes donné une liberté à l'homme, mais c'est une liberté « entravée » par toutes sortes de nécessités, et ce à tel point que « plusieurs philosophes pensent d'une manière opposée ; ils croient que toutes nos actions sont nécessitées, et que nous n'avons d'autre liberté que celle de porter quelquefois de bon gré les fers auxquels la fatalité nous attache »¹². Il ne s'agit pas là de Newton, mais de philosophes tels que Anthony Collins, « auteur du livre *De la Liberté de penser*, et de plusieurs autres ouvrages aussi hardis que philosophiques ». Peu importe la compréhension de la liberté par ce déiste anglais. Le plus important – selon Voltaire – est que l'on peut désigner non pas Dieu, mais la volonté humaine comme la cause et la raison suffisante de « commencer le mouvement, et de le commencer du côté que je veux. Si on ne peut assigner en ce cas d'autre cause de ma volonté, pourquoi la chercher ailleurs que dans ma volonté même ? Il paraît donc probable que nous avons la liberté d'indifférence dans les choses indifférentes. (c'est à dire ni bonnes ni mauvaises) Car qui pourra dire que Dieu ne nous a pas fait, ou n'a pas pu nous faire ce présent ? Et s'il l'a pu, et si nous sentons en nous ce pouvoir, comment assurer que nous ne l'avons pas ?¹³

La quatrième erreur fondamentale de Leibniz est – selon Voltaire – d'admettre le système « de l'harmonie préétablie. Dans son hypothèse l'âme n'a aucun commerce avec son corps ; ce sont deux horloges que Dieu a faites, qui ont chacune un ressort, et qui vont un certain temps dans une correspondance parfaite : l'une montre les heures, l'autre sonne. L'horloge qui montre l'heure ne la montre pas parce que l'autre sonne ; mais Dieu a établi leur mouvement de façon que l'aiguille et la sonnerie se rapportent continuellement »¹⁴. L'objection formulée par Voltaire à cette « hypothèse » se résume à affirmer qu'il

¹² Ibidem, p. 413.

¹³ Ibidem, p. 414.

¹⁴ Ibidem, p. 425.

est impossible d'identifier une raison suffisante, qu' « a eue Dieu d'unir ensemble deux êtres incommensurables, deux êtres aussi hétérogènes, aussi infiniment différents que l'âme et le corps, et dont l'un n'influe en rien sur l'autre ».

L'hypothèse mentionnée ci-dessus est liée directement à la présentation par Leibniz de l'âme comme une monade simple, qui est « une concentration, *un miroir vivant de tout l'univers*, qui a en soi toutes les idées confuses de toutes les modifications de ce monde, présentes, passées et futures ». Selon Voltaire, non seulement il ne peut être donnée ici une raison suffisante, qui pourrait guider Dieu dans sa création de l'âme, mais on peut aussi en arriver à la conclusion que « si Dieu a fait de l'âme un miroir, il en a fait un miroir bien terne et que, si on n'a d'autres raisons pour avancer des suppositions si étranges que cette liaison prétendue indispensable de toutes les choses de ce monde, on bâtit cet édifice hardi sur des fondements qu'on n'aperçoit guère ».

En conclusion à ces allégations Voltaire demande à propos de Leibniz : « Qu'a-t-il prouvé par tous ces nouveaux efforts ? » ; puis il répond : « qu'il avait un très grand génie ; mais s'est-il éclairé, et a-t-il éclairé les autres ? ». La réponse à cette deuxième question, est laissée au lecteur de son traité. Mais il n'y a pour lui aucun doute que si ce lecteur a compris son raisonnement, la réponse ne peut être qu'une seule : non seulement il n'a rien éclairé, mais il a même rendu obscur ce qui peut et doit être clair pour tous ceux qui se laissent guider par leur raison, ou par les principes des philosophes comme Voltaire. La réponse à la question : quelles sont ces principes se trouve dans la suite du traité.

Observations générales.

On peut s'interroger si Voltaire a vraiment bien compris et justement présenté la foi de Leibniz dans le meilleur des mondes possibles. Plus d'un spécialiste de la philosophie de Leibniz pourrait probablement démontrer qu'au fond, il s'agit chez lui de tout autre chose que ce que son critique a pensé. Je n'ai cependant aucun doute sur le fait que le

critique traite la philosophie de Leibniz comme non seulement un système logique cohérent dont les concepts et les principes fondamentaux sont clairement définis, mais aussi qui indique la manière d'aller de ce qu'il a d'essentiel à ce qui est secondaire. Dans une forme concise et systématique il révèle cela en 90 points de la *Monadologie* de Leibniz, mais les autres traités du philosophe ne manquent pas de telles lignes directrices. On ne peut bien sûr pas dire que Voltaire dans sa critique de l'idée de Leibniz ne prend en compte aucune de ces indications. Il ne fait aucun doute, cependant, qu'il les a traitées de manière sélective et – ce qui n'est pas moins important – qu'il présentait la création de ce genre de listes comme la prétention sans fondement de la raison humaine à jouer un rôle qui revient seulement à l'Être suprême. Pour reprendre le terme voltairien, de telles tentatives sont une expression de «gloser», et leurs effets de vrais délires – plus dangereux s'ils viennent de philosophes. Par cette approche anti-systémique Voltaire s'inscrit dans la critique des Lumières de ces philosophes qui devaient leur importance à la construction de systèmes complets et homogènes; ils étaient appelés par leurs contemporains « métaphysiciens » et renvoyés à un passé philosophie peu glorieux. Voltaire non seulement faisait partie de cette critique, mais il la construisait et en diffusait les principes. Ceci est renforcé par le fait d'être la référence pour de nombreux philosophes de l'époque – en France et dans d'autres pays (comme par exemple, l'Italie ou la Pologne).

La façon dont il créait et diffusait ces principes intrigue jusqu'à nos jours les chercheurs voltairiens. Je ne vais pas développer cette question plus largement. Je dirai juste qu'il était non seulement extraordinairement talentueux, y compris du point de vue littéraire, mais qu'il avait aussi une approche spécifique à la valeur existante et à la grandeur – René Pomeau, l'appelle « un manque de respect pour quoi que ce soit et pour quiconque »¹⁵. Ceci n'est évidemment pas la recette du succès en toutes circonstances, même dans celles qui ont accompagné la vie et l'œuvre de Voltaire. Les personnes philosophiquement et littérairement douées et en même temps manquant de

¹⁵ R. Pomeau, Voltaire, in: A. Adam (ed.), *Littérature française*, vol. I, Larousse, Paris 1967, pp. 330-336.

respect aux valeurs établies étaient nombreuses. Mais peu d'entre elles sont restées dans les mémoires jusqu'aujourd'hui.

Par conséquent, si je devais répondre de manière synthétique à la question de ce que je considère comme la principale source de la popularité de ce philosophe, j'indiquerais non pas sa tendance à réduire habilement le rôle de certains philosophes et savants (Leibniz était seulement l'un d'eux), ni son envie d'amplifier l'œuvre de savants comme Newton, ou son élève Samuel Clark, mais plutôt la promotion de son propre travail. De plus, chose rare, il réussissait à lier sa vie personnelle colorée à sa vie publique et donner l'impression que tout ce qu'il vivait n'était que philosopher et philosopher dans le meilleur style et goût possibles. Des périodes antérieures ont connu évidemment davantage de philosophes – à titre d'exemple rappelons l'Antiquité de Socrate, le Moyen-Âge de Pierre Abélard, et la Renaissance de Giordano Bruno. Mais Voltaire leur accordait peu d'intérêt. Il était convaincu d'incarner à lui seul Socrate, Abélard et Bruno, et même plus que cela, car, contrairement à ceux-ci et à d'autres prédécesseurs, il n'hésitait pas à aborder toute question et à y apporter des solutions qu'il croyait les meilleurs. Dans une perspective plus large, cela a contribué à l'émergence et la généralisation de l'opinion sur les philosophes en tant que personnes capables de parler sur tous les sujets, mais sans posséder de connaissances sur quoi que ce soit. Je soumetts au débat la question de savoir si aujourd'hui il y a besoin de tels philosophes et si le besoin de philosopher apparaît dans le discours public.

Enfin, quelques remarques liées à la façon leibnizienne de philosopher. Elle est indubitablement différente du type voltairien. La différence repose sur la rigueur de la pensée puisant dans la logique et les mathématiques, ce qui est loin de Voltaire. Cela signifie que pour comprendre sa pensée, il est nécessaire de connaître les spécificités de ces modèles. De plus, il est nécessaire de reconnaître cette intention spécifique ou – en substance, cela revient au même – cette intentionnalité, qui est caractéristique de la version moderne du rationalisme intellectualiste – intentionnalité lancée – selon E. Husserl – par Descartes et continuée non seulement par Leibniz, mais aussi

Malebranche, Spinoza et Kant¹⁶. Cela peut être défini tout simplement, comme un retour à « moi » méditant, cette chose pensante qui veut et est en mesure de définir le sens de soi et de son environnement en utilisant exclusivement ou principalement la puissance de son intellect. Elle peut également être définie à la manière de Husserl – comme « l'essence de la vie égologique », à savoir celui dans lequel le « moi » méditant se rend compte peu à peu non seulement de ses pensées, mais aussi de l'objet de la pensée et des raisons de penser de telle manière et non d'une autre. Cela est-il clair pour les philosophes voltairiens ? Peut-être est-ce le cas, mais c'est impossible à prouver. Ils sont en fait intentionnellement disposés, pas tant au monde intérieur du « moi » méditant, qu'au monde extérieur. C'est là que je vois, en effet, la principale source de désaccord entre Voltaire et Leibniz.

¹⁶ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris 1953, p. 90.

Chapitre VI

Leibniz – un philosophe des Lumières ou au-delà des Lumières?*

La question que je pose dans le titre émerge d'opinions radicalement différentes sur la place de Leibniz dans la tradition philosophique. Les spécialistes de cette tradition le situent à la marge voire au-delà des grands courants des Lumières. D'autres, au contraire, le placent non seulement dans le sillon du mouvement, mais vont jusqu'à le considérer comme porteur des idées. Bien évidemment, tout dépend de ce que l'on évalue et met en valeur chez Leibnitz. Beaucoup dépend également de ce que l'on évalue et met en valeur chez les philosophes référents de cette philosophie. Il n'est pas mon intention de disserter à ce sujet ici. J'aimerais discuter sur l'application d'une même mesure à l'époque des Lumières dans les pays qui ont rempli les plus belles cartes de cette époque. Ce qui, à mes yeux, ne peut se justifier car les apports de chacun des pays étaient bien différents. C'est frappant, entre autres, lorsqu'on compare le siècle des Lumières en France à celui des pays germaniques. Sans prendre en considération cette différence, on ne peut ni évaluer justement l'œuvre philosophique de Leibnitz (et pas seulement la sienne), ni définir sa place dans la tradition philosophique. Cela risquerait d'aboutir à la minimiser ou bien, à la surestimer. Dans mes réflexions, je ferai appel à des exemples de sous-estimation.

Toutefois, la prise en compte de la différence entre les Lumières en France et en terres allemandes ne résout pas encore le problème de la place à attribuer à Leibniz dans la tradition philosophique. L'époque

* Texte de l'allocution à la conférence scientifique « G.W. Leibniz. Au-delà du temps » organisée par l'Institut de Philosophie de l'Université de Varsovie et la rédaction de la Revue Philosophique à l'occasion du tricentenaire de la mort de Gottfried Wilhelm Leibniz (Warszawa, 7-8 Juin 2016).

des Lumières dans les pays allemands était aussi variée et – ce qui n'est pas moins important – connaissait de profonds changements, ce que l'un des spécialistes de la philosophie allemande indique¹. Dans cette étude, je me référerai à l'exemple de l'approche de la philosophie de Leibniz, où non seulement cette diversité est prise en compte, mais qui propose un regard sur l'époque du point de vue de son thème conducteur qui est la pensée rationnelle et la démarche pratique.

La philosophie de Leibnitz du point de vue des Lumières en France.

L'un des ouvrages qui la présente précisément de ce point de vue-là est *La pensée européenne du XVIIIe siècle* de Paul Hazard. Il est vrai que l'auteur n'indique à aucun endroit qu'il dessine le paysage intellectuel du siècle en question, en partant de l'hypothèse que les idées créées par les hommes des Lumières en France ont établi les normes du philosophiquement correct (mais pas seulement), mais il en semble convaincu, du début à la fin de cette monographie. Cela transparaît aussi bien dans la composition de la problématique qu'à travers la galerie des figures du premier et du second plan. En répondant à la question du problème majeur de l'époque des Lumières, Paul Hazard désigne « le procès du Christianisme ». Mais, pour répondre à la question de ce qui constituait ses compléments directs, il indique: 1. la critique universelle (« elle s'exerce dans tous les domaines: littérature, morale, politique, philosophie »); 2. le problème du bonheur (« rien de commun avec le bonheur des mystiques, qui ne tendaient à rien de moins qu'à se fondre en Dieu »); 3. la question de la raison (« pour les croyants, la raison était une étincelle divine », mais pour les « nouveaux venus » elle était « un seul rayon, mais d'un faisceau qui se projetait sur les grandes masses d'ombre »); et surtout 4: « Dieu des chrétiens mis en procès » et accusé de tous les malheurs de ce monde, vrais ou potentiels. Dans ce procès « le Dieu des protestants était mis

¹ T. Namowicz (éd.), *Filozofia niemieckiego Oświecenia* [Philosophie des Lumières allemandes], PWN, Warszawa 1973.

en cause aussi bien que le Dieu des catholiques, avec quelques circonstances atténuantes pour le premier, parce qu'on l'estimait plus près de la raison, plus favorable aux lumières. Mais en gros, on ne voulait pas distinguer entre Genève et Rome, entre saint Augustin et Calvin. L'origine était commune ; et commune la croyance à la révélation »². Toutes ces indications constituent la composition de la problématique de la première partie, introductive à la *Pensée européenne au XVIIIe siècle*.

Correspondant à cette structure de la problématique, Paul Hazard compose sa galerie de représentants de l'époque des Lumières. Au premier plan, il place des critiques de la chrétienté tels que Pietro Giannone en Italie (« indomptable, non sans péril; non sans déchaîner les persécutions des puissances qu'il bravait »), Jean Meslier en France (« L'appel du divin [...] jamais il ne l'avait entendu »), dans les pays germaniques Johann Chrystian Edelmann (« entreprend de démontrer la fausseté des Ecritures et de démasquer Moïse »), et en Angleterre – outre les figures plus connues comme John Toland, ou Anthony Collins – un groupe un peu oublié aujourd'hui, d'accusateurs de la chrétienté avec par exemple, Peter Annet (« un maître d'école écrivant pour la populace »).

Ce n'est que plus loin dans l'ouvrage, qu'apparaissent ceux qui n'étaient pas connus que des spécialistes des Lumières – comme John Locke (présenté comme un philosophe officiellement reconnu à l'époque et celui qui « a gardé sa conscience puritaine, il considérait l'Evangile comme le code de sa foi et se souciait d'être compté parmi les non-croyants », ou Voltaire (présenté comme philosophe libre et non seulement de cette conscience-là, cette foi ou ces soucis, mais aussi comme ennemi de toutes sortes de spiritistes et de toutes les formes de spiritisme). Ce dernier apparaît souvent et il semble que tout ce qu'il disait et faisait, était meilleur et plus intelligent que ses concurrents en philosophie. On en arrive à cette conclusion si l'on compare les déismes des Lumières étudiés dans l'ouvrage – en commençant par Pope, pour finir par Lessing sachant que « le déisme de Pope n'est pas celui de Voltaire et le déisme de Voltaire est très éloigné de celui

² P. Hazard, *La Pensée européenne au XVIIIe siècle*, Fayard, Paris 1979, p. 38.

de Lessing ». Dans ces comparaisons, c'est le déisme de Voltaire qui se présente mieux, car le philosophe « l'a refaçonné » et parce qu'il « a filtré le breuvage » et « quand son travail a été fini, restait seulement une pure liqueur cristalline ». Il faut remarquer ici que pour P. Hazard il est normal et naturel le fait que Voltaire ait présenté le crédo de la doctrine du déisme dans son Dictionnaire philosophique dans l'article *Théiste*.

Il est vrai que, dans cette sorte de procès contre le christianisme P. Hazard n'omet pas de mentionner les défenseurs de la religion, mais il s'agit là de personnages relativement peu importants sur le plan intellectuel (comme Jean Fréron, l'auteur des *Histoires des Cacouacs*, moquant les libertins de l'époque), ou bien, s'il est question de personnages plus sérieux, qui ne rentrent pas dans le cadre typique des Églises et croyances. Un exemple de ce type de personnage est Joseph Butler, cité parmi les apologistes de la religion (« né d'un père presbytérien, mourut évêque anglican; et parti de la dissidence, finit dans le conformisme »). Le nom de Leibniz n'apparaît pas parmi les apologistes – non parce que P. Hazard ne le considère pas comme apologiste de la religion et de la religiosité chrétienne, mais surtout parce qu'il le perçoit et le présente comme philosophe et un philosophe « maudit » par ses contemporains.

Son nom est cité pour la première fois à l'occasion du propos sur la bataille des philosophes éclairés contre les illusions (comme, entre autres, l'illusion du bonheur éternel). Un peu plus loin, son nom apparaît en rapport avec la philosophie de Christian Wolff (ce dernier « de Leibniz il voulait bien avoir été l'élève, à condition qu'on [...] ne le considérât pas comme le simple divulgateur des doctrines d'un plus grand homme, qu'on reconnût bien haut qu'il avait transformé, corrigé, amélioré l'héritage dont il était devenu mieux que le simple dépositaire »). L'œuvre philosophique de Leibniz occupe une place relativement large, jusqu'à trois pages (!), dans le chapitre *Nature et raison*. Bien que P. Hazard y affirme que Leibniz (tout comme Spinoza d'ailleurs) « revendique sa place », il ajoute aussitôt que « le refus de Leibniz s'est manifesté dans les mêmes conditions, et quelquefois dans des termes plus vifs, que pour Descartes. Extravagances, chimères d'un

systématique ; rêveries obscures d'un charlatan ; et autres aménités ; [...]
Ce qui ne veut pas dire que l'influence a été moins profonde, mais qu'elle a été moins immédiatement sensible ; qu'elle est davantage à chercher ». P. Hazard part à sa recherche et le trouve – dans le lyrisme allemand ainsi que dans l'histoire naturelle de Georges Leclerc de Buffon (« Dans un certain sens, Leibniz, mathématicien et physicien, mais non point naturaliste, a été l'animateur de l'histoire naturelle »). Toutefois, ce spécialiste de l'époque des Lumières est d'avis que Leibniz signifiait « la revanche de la métaphysique » (« toutes malédictions ayant été prononcées contre elle »), et ceux qui profitaient de ses succès scientifiques et philosophiques devenaient eux-mêmes les hérétiques de leur temps (comme c'est le cas du philosophe et naturaliste Pierre-Louis de Maupertuis).

La philosophie de Leibniz vue par un spécialiste allemand des Lumières.

La Philosophie des Lumières d'Ernst Cassirer constitue, à mon avis, l'exemple aussi bien de la prise en compte de la différence entre le siècle des Lumières en France et dans les pays germaniques, que celui de la démonstration de la grandeur de Leibniz comme philosophe et savant. On peut déjà débattre sur la question de savoir si cette grandeur est suffisamment estimée ou bien sous-estimée. Je ne me lance pas ici dans ce débat. Il est important que Cassirer non seulement reconnaisse la spécificité des normes de l'époque des lumières (écrit par lui-même avec la minuscule) appliquées par ses représentants allemands, mais aussi qu'il les compare aux normes des Lumières en France. Il en conclue, à plusieurs reprises, que ces premières l'emportent par leur profondeur philosophique. Il est important également le fait que Cassirer présente Leibniz comme le philosophe qui a le plus œuvré pour cette profondeur. Il est intéressant de découvrir, dans l'ouvrage cité, la manière de réunir les arguments pour mettre en valeur le philosophe.

Dès la préface E. Cassirer affirme que son étude veut être « moins qu'une monographie sur la philosophie des Lumières » – car si c'était le

cas, elle aurait dû « déployer sous les yeux du lecteur toute la richesse du détail, suivre dans leurs multiples ramifications la naissance et le développement des divers problèmes de la philosophie des Lumières », ce qui au fond, est impossible à réaliser à cause du « mouvement intérieur » de cette philosophie ou bien – ce qui revient au même – à cause de sa variété et sa diversité. Selon lui : « Tout le charme caractéristique, toute la valeur théorique propre de la philosophie des Lumières résident dans ce mouvement, dans l'énergie de la pensée qui la suscite et dans la passion qu'elle met à penser tous ses problèmes. Dans cette perspective, bien des éléments s'intègrent à son unité, qui, pour une autre méthode exposant purement et simplement les résultats, pourraient passer pour des contradictions insolubles, pour un mélange éclectique de thèmes hétérogènes »³.

Dans ce mélange de motifs divers, souvent incompatibles ou incomparables, on peut, on doit même, distinguer « quelques éléments » et s'y tenir afin de dévoiler la « signification historique propre » à l'époque. Ces éléments peuvent être nombreux. Dans la préface à son ouvrage, Cassirer évoque, entre autres, la bataille des systèmes métaphysiques (qui devait conduire à ce que « le système philosophique en tant que tel ait brisé la forme périmée de la connaissance philosophique ») ou encore – liée à cette première – « critique systématique » de la tradition philosophique (ce qui, à son tour, devait conduire au « manque de compréhension pour ce qui est historiquement lointain et étrange », à « l'autocritique philosophique », et enfin, de rendre superficiels les vraies questions philosophiques.

Dans le premier chapitre de l'ouvrage on trouve la réponse à la question de la finalité d'une telle vision de la philosophie des Lumières. Le premier plan est donné non pas aux philosophes qui avaient pris la plus grande part à la bataille des systèmes philosophiques, mais à ceux qui – comme le mathématicien et naturaliste Jean Le Rond d'Alembert – ont su apprécier, dans une certaine mesure, les efforts intellectuels de grands méthodiciens (tels que Descartes) et naturalistes (tels que Newton). E. Cassirer compte également Leibniz parmi

³ E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Gérard Monfort, Brionne 1982, p. 31.

ces philosophes. Selon lui, Leibniz était l'un des plus grands novateurs de son temps – en témoigne aussi bien sa logique que sa théorie de la connaissance, sa philosophie de la nature et sa métaphysique. Cela signifie que la pensée de Leibniz possède non seulement le caractère méthodique, mais aussi – selon les termes de Cassirer – « de continuité » (« Continuité veut dire unité dans la multiplicité, être dans le devenir, constance dans le changement »), elle est aussi cohérente. Cette cohérence est obtenue grâce à quelques principes – comme par exemple : 1° principe de « subsomption entre l'universel et le particulier », y compris la subordination des « vérités factuelles » aux vérités éternelles », 2° principe de l'identité, y compris de l'identité des vérités éternelles aux vérités divines, ainsi que 3° principe de raison suffisante, « qui constitue pour Leibniz la condition de toutes les « vérités de fait ».

Dans la partie suivante du traité, le nom de Leibniz apparaît à plusieurs reprises et il semble en résulter qu'il eût été supérieur intellectuellement sur d'autres philosophes et savants de l'époque. Il ne peut pas en être autrement dans une situation où l'auteur prétend que la « logique leibnizienne tend à développer une théorie formelle générale de la pensée » – cette tendance se ressent dans sa tentative de « la réalisation de l'idéal de la *scientia generalis* ». Pour atteindre cet objectif, il faut passer par : 1. « réduire toutes les formes de pensée complexes à leurs éléments, c'est-à-dire aux opérations de la dernière simplicité » ; 2. « placer le phénomène du vivant au centre de la réflexion » ; 3. « soumettre tous les phénomènes de la nature sans exception à des explications rigoureusement mathématiques » ; 4. « s'appuyer sur la théorie de la spontanéité, dynamique et mécanique d'une monade qui engendre une diversité toujours nouvelle » ; ainsi que 4. « tracer une frontière rigoureuse entre les vérités éternelles et les vérités rationnelles, ainsi que entre les nécessaires et les temporelles ».

Tout cela pousse Cassirer à poser les questions suivantes : « comment ces distinctions leibniziennes sont-elles applicables au problème de la certitude religieuse et de quelles conséquences ont-elles pour ce problème ? À quelle sorte de certitude appartient la foi religieuse ? La foi prend-elle place au sein des vérités nécessaires ou des vérités

contingentes, se fonde-t-elle sur un principe rationnel intemporel ou sur un principe temporel historique » ? E répondant à ces questions il reconnaît que « Lessing est resté longuement aux prises avec ce problème et il semble avoir parfois désespéré de le résoudre ». Mais il n'est pas le seul, car il y a aussi Mendelssohn « se rattachant aux conceptions leibniziennes ». Seul Herder a accompli le pas décisif en posant la question du monde historique et en posant sa conception en apercevant séparément chaque forme et se l'appropriant de l'intérieur »⁴. Il n'aurait pas pu y parvenir sans s'appuyer sur la philosophie de Leibniz.

Longue est la liste de ceux qui bénéficiaient, à l'époque, de la pensée de Leibniz, selon la *Philosophie des Lumières*. Il y a même des naturalistes français comme Maupertuis (« Sa position personnelle à l'égard de Leibniz n'est du reste pas nette de toute contradiction mais la dépendance effective de sa métaphysique, de sa philosophie de la nature et de sa théorie de la connaissance à l'égard des principes leibniziens n'est pas moins indéniable », ainsi que des philosophes français comme Diderot (« à la doctrine de Maupertuis se rattachent les *Pensées sur l'interprétation de la Nature* »). Il ne semble pas que l'un d'eux ait égalé intellectuellement Leibniz. On arrive à la même conclusion pour les autres grands hommes des Lumières cités dans le traité.

L'un des philosophes français dont le nom apparaît le plus souvent dans le traité, est Voltaire. Cité dès les premières parties de l'ouvrage – comme l'auteur du Traité de métaphysique, constituant, selon Cassirer, un témoignage moins de sa méfiance au sens de la métaphysique, que de sa méfiance à l'égard des possibilités de l'homme « qui se méconnaît au point de prétendre pénétrer l'essence intérieure des choses, les connaître dans la pureté de leur en-soi ». Il est présenté ensuite comme une sorte de *spirytus movens* des Lumières en France – « ouvrant en France la nouvelle époque non seulement par son œuvre littéraire et les premiers essais philosophiques, mais aussi par son soutien à Newton ». Pour donner son avis sur l'œuvre de Voltaire, Cassirer dit que « les plaisanteries dont Voltaire accablait inlassablement la « physique

⁴ Ibidem, p. 235.

biblique » nous paraissent aujourd'hui bien éculées et insipides mais un jugement historique saint ne doit pas oublier qu'il affrontait encore au XVIII^e siècle un adversaire sérieux et dangereux. L'orthodoxie n'avait encore nullement renoncé au principe de l'inspiration littérale et il résultait logiquement de ce principe que le récit mosaïque de la création contenait une authentique science de la nature »⁵.

On peut affirmer qu'en règle générale, Voltaire apparaît dans les passages du traité où il est question de ses batailles intellectuelles contre toutes sortes de croyances religieuses. Une des batailles est menée contre les jansénistes dont le plus connu des représentants est Blaise Pascal. Selon Cassirer, Voltaire est sorti vainqueur car « ce que Pascal appelait les contradictions de la nature humaine n'est plus pour Voltaire que la preuve de sa richesse, de sa plénitude, de sa variété et de sa mobilité. [...] Si disparate que puisse d'abord paraître l'activité humaine, incapable de s'en tenir à un résultat acquis, passant toujours d'une fin à une autre, sautant sans cesse d'une entreprise dans une autre, n'est-ce pas dans cette diversité pourtant qu'elle révèle son intensité véritable »⁶.

En revanche, il ne sort pas toujours vainqueur de confrontations avec les partisans de la « doctrine métaphysique ». Un exemple d'un tel échec de Voltaire, évoqué dans le traité, est sa polémique avec la « doctrine optimiste » de Leibniz. Selon Cassirer, Voltaire « a toujours repoussé l'optimisme comme doctrine métaphysique [...] il n'y voit qu'une fiction mythologique, un roman ». Mais, en même temps, « s'étant ainsi lui-même dépouillé de toutes ses armes contre le scepticisme [...], il se voit maintenant poussé jusque dans ses derniers retranchements »⁷. Au final, il ne se révèle que « l'apologiste de son temps: apologiste du luxe, du goût, de la volupté libérée de tout préjugé ».

⁵ Ibidem, p. 78.

⁶ Ibidem, p. 162.

⁷ Ibidem, p. 163.

Leibniz dans la perspective de la « raisonnabilité » et « rationalité » des Lumières.

Ni Paul Hazard, ni Ernest Cassirer, dans leurs tentatives d'appréhender de manière globale l'époque des Lumières n'ont opté pour cette perspective dans laquelle les notions propres à l'époque, « raisonnabilité » et « rationalité », seraient conductrices. Même si cette première se trouve esquissée dans *La pensée européenne du XVIIIe siècle*, on découvre un chapitre intitulé : *La raison. Les Lumières* avec une tentative de démontrer que la pensée raisonnable des Lumières n'était que l'un des fondements par lequel se définissaient des figures de l'époque, il manque visiblement une définition systématique ou même un essai d'explication méthodique. De même dans la *Philosophie des Lumières* d'E. Cassirer nous avons à faire plus à une omission qu'une prise en main du problème. On peut l'expliquer par le fait que l'époque disposait de différentes définitions du « raisonnable » et du « rationnel » et qu'il n'est pas aisé d'établir un lien entre eux. On peut également admettre que d'autres notions conductrices existaient à l'époque et qu'il est difficile de leur attribuer une entité sensée.

Cependant, on peut aussi ne pas rechercher un tel dénominateur commun, ni tenter de combiner ces différentes notions et juste admettre qu'au siècle des Lumières il y avait plusieurs formes de rationalisme, qui avaient certaines caractéristiques nouvelles. Une telle approche est suggérée dans une monographie de Panajotis Kondylis, *Les Lumières dans le contexte du rationalisme moderne*. L'auteur prend non seulement l'initiative de montrer ces différentes formes de rationalisme des Lumières, mais aussi indique les circonstances qui font que certaines d'entre elles ont trouvé, d'autres pas, ou pas immédiatement, une large reconnaissance des philosophes des Lumières. L'un des « rationalismes » à reconnaissance tardive était – selon l'auteur – le rationalisme leibnizien.

Le nom du philosophe apparaît assez souvent dans cette monographie, mais de manière fragmentaire. À titre d'exemple prenons

ce chapitre intitulé: *Une nouvelle idée de l'entité, le cartésianisme, la scolastique et la reprise partielle de l'alliance*. C'est une tentative de montrer l'opposition des Lumières à la scolastique et la conviction des penseurs éclairés « enchaînés » dans le rationalisme cartésien. Leibniz est ici présenté à la fois comme un critique partisans de ce rationalisme (à son avis, ils formaient « des sectes de courte durée ») et critique des critiques⁸ Il en est de même dans le chapitre intitulé *Rationalisme dans la perspective anti-intellectuelle* – dans lequel est caractérisé d'abord le soi-disant « intellectualisme pur » (basé sur la reconnaissance dans la pensée, de la « supériorité des mathématiques et de la logique »). Par la suite y est indiquée une correction anticartésienne faite par les penseurs des Lumières (elle devait remplacer la logique par la psychologie), suivie de l'indication de Leibniz comme le philosophe qui a montré et prouvé que celui qui doute « de la capacité intellectuelle et analytique de l'esprit » n'est pas apte, entre autres, à s'approprier « l'immutabilité des lois morales ».

Ce n'est que dans le chapitre *Les bases monistes de la fin des Lumières en Allemagne* que la philosophie de Leibniz est largement analysée et présentée. Leibniz est décrit comme un philosophe d'abord oublié puis rappelé par les représentants du siècle des Lumières tardif en Allemagne, ensuite apprécié et imité. Selon P. Kondylis, ceci a coïncidé dans le temps avec l'action de la philosophie de J.-J. Rousseau (avec, d'une importance capitale, la « philosophie de l'histoire, comme partie nécessaire de la vision du monde moniste »). Cependant, le rôle le plus important dans la redécouverte et l'appréciation de Leibniz était – selon cet auteur – de réunir dans sa philosophie les mathématiques, la métaphysique et la théologie; et ce ne sont que quelques-uns des éléments constitutifs de l'unification leibnizienne. Elle devait se concrétiser par « deux entreprises audacieuses. La première est la défense des dogmes de la religion chrétienne (de l'immortalité de l'âme à la substantialité du corps), défense, liée à une tentative d'interprétation

⁸ P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. [Le siècle des Lumières et le rationalisme moderne], non traduit en fr., Klett-Cotta, Stuttgart 1981, p. 256 et suiv.

ou de réforme du christianisme au sens moral, et la fin attendue des combats entre ses différentes branches. La deuxième façon est d'essayer de renverser l'athéisme de son temps ». L'auteur explique ensuite que la raison de cette sorte de renaissance des idées de Leibniz à la fin du siècle des Lumières allemand devrait être attribuée au fait « qu'il mettait à disposition des structures à autonomie possible [...], ainsi, par exemple la structure des monades considérée comme exemplaire, était transférée dans l'univers dans son intrication avec Dieu (ce qui correspond à l'enchevêtrement théologique du corps et de l'âme ...) »⁹.

On ne peut pas dire que les explications de P. Kondylis éclairent vraiment la place de Leibniz dans la tradition des Lumières, y compris dans les formes de rationalisme créées à l'époque. Mais on ne peut pas non plus nier qu'elles l'emportent sur ce point, ou du moins constituent une proposition peu controversée de la résolution du problème. À mon avis, il reste à discuter, entre autres, sur la reconnaissance de l'unification leibnizienne de la philosophie et de la théologie, comme convaincantes aux yeux des Allemands éclairés de la seconde moitié du dix-huitième siècle. Les attentes et les convictions (au moins dans certains pays allemands et certains groupes sociaux) sont présentées dans les analyses de Max Weber. On les retrouve, entre autres, dans les pages de son *Éthique protestante*¹⁰ et *Économie et société*. Le nom de Leibniz ne figure dans aucun de ces traités – il en est de même pour les autres philosophes phares des Lumières. Dans le deuxième traité on trouve une explication de la raison de cette absence : il semble que Max Weber considère ces philosophes comme un groupe exclu socialement, en tout cas un groupe dont « de vains bavardages n'ont jamais établi aucune religion »¹¹. Bien sûr, l'auteur de ces traités présente ce qui est essentiel à l'époque des Lumières non pas du point de vue philosophique, mais sociologique, et plus particulièrement, du point de vue des transformations historiques des sociétés occiden-

⁹ Ibidem, p. 577.

¹⁰ M. Weber, *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, en ligne [www.uqac.ca](http://www.uqac.ca/www.uqac.ca), 2002.

¹¹ M. Weber, *Économie et société*, Pocket, Paris 2003, p. 401.

tales, y compris des changements historiques qui ont mené à l'émergence du capitalisme et des types du rationalisme connexes. Leur rôle de premier plan Weber attribue non aux philosophes, mais aux théologiens et prédicateurs – en particulier les partisans de « culture du protestantisme ascétique », comme les piétistes allemands et les Quakers en Angleterre¹².

Note aux commentaires ci-dessus.

J'avoue que j'ai été amené à une sorte de réflexion autocritique par l'affirmation de Richard Rorty¹³, que la philosophie contemporaine ce ne sont, en fait, que des annotations à Platon ou à Kant. Il y a dans ceci probablement une grande ironie intellectuelle. Cependant il y a également un brin de vérité – surtout si l'on traite ces annotations comme des commentaires plus ou moins libres à la marge des œuvres des grands philosophes souvent difficiles à comprendre et encore plus difficile à suivre. Parmi ces philosophes on ne compte pas seulement Platon ou Kant, mais aussi Leibniz et beaucoup d'autres. Le problème est d'identifier les mesures pour ceux-ci et d'autres grandeurs philosophiques. Ces mesures peuvent en effet être nombreuses et certaines d'entre elles seront complémentaires, tandis que d'autres s'excluent.

Est-ce que cela signifie que la philosophie moderne a perdu cette vertu, qui dans le passé était de porter, ou du moins « effleurer » l'essence des choses et est devenue ce qu'étaient et sont toujours les arts dont le but est non pas de s'approcher de la vérité objective mais d'atteindre et de montrer ce qui est subjectif et unique à l'homme. Selon R. Rorty, il en est ainsi, et ceux qui en sont conscients peuvent gagner tout au plus une « critique culturelle » de ceux qui vivent dans les anciennes illusions de la grandeur de la philosophie, et de la possibilité d'établir en elle ou grâce à elle des mesures objectives et devenir une science telle que la logique ou les mathématiques.

¹² Ibidem, p. 142.

¹³ R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, A. Colin, Paris 1997.

Mais même s'il en est ainsi ou si cela arrive, on peut dans cette critique culturelle – à mon avis – trouver une certaine régularité. L'une d'elles semble être fonction de l'identification (ou non) d'une tradition culturelle spécifique, la vision du monde, religieuse ou philosophique. Pour simplifier, prenons le principe: *tunica proprior palliost* – ou le « corps » serait une de ces traditions et « tunique » serait matérialisée par les commentaires qui « l'habillent ». Bien que nous ne puissions pas dire que dans tous les cas cela mène à une surestimation de la valeur de ce qui est propre et à une sous-estimation de ce qui est étranger, cela arrive très souvent. Les exemples cités ici concernant la place de Leibniz dans la tradition philosophique montrent que cela appartient aussi à ceux qui passent pour les experts de la tradition philosophique européenne.

Bien évidemment, on trouve aussi des exemples de mesures des valeurs et grandeurs culturelles, qui nient consciemment et délibérément la valeur de ce qui est sien et expose la valeur de ce qui est étranger. L'exemple de R. Rorty qui nie le caractère scientifique de la philosophie démontre ce phénomène sur le plan philosophique. Les réactions du milieu philosophique à ce genre de négations prouvent qu'il vaut mieux ne pas trop les étaler au grand jour. Ce philosophe en a fait les frais. Même dans le milieu à bien des égards tolérant des philosophes universitaires américains, Rorty a failli se faire « exclure de la famille philosophique ». De semblables réactions, et parfois même plus violentes se produisent quand on veut prendre ses distances avec l'apport culturel de sa propre nation, sa religion, ou les œuvres de ses propres maîtres et enseignants. Cela mène souvent au risque de devenir hérétique, ou – comme dans le cas de Leibniz – philosophe maudit par ceux qui sont allés dans l'autre sens. Est-ce que cela signifie que le philosophe n'a pas le droit à une opinion dissidente? Je ne pense pas. S'il n'avait pas cette liberté, ou s'il ne savait pas l'apprécier, alors peut-être pourrions-nous aller au-delà de la sagesse des anciens sages, mais nous n'aurions pas pu atteindre ni Platon ni Kant, et encore moins la pensée de ces philosophes qui sont aujourd'hui en mesure de contester pratiquement toute valeur philosophique. Une autre chose est de

savoir si cela est bon ou non pour la philosophie, mais je ne veux pas inciter à un débat de plus. Pour finir, j'ajouterai seulement que la force intellectuelle de la pensée philosophique réside non seulement dans sa diversité et variété, mais aussi dans la capacité de trouver en elle ce qui la relie, ou bien – pour reprendre l'expression de Leibniz – trouver et indiquer en elle des raisons différentes, à savoir: la raison suffisante, nécessaire, finale, et d'autres encore. Le philosophe a le droit de croire que « rien n'est sans raison »¹⁴, et la question d'y croire ou non, d'être en mesure d'affronter les divers arguments des ironistes, dépend de la connaissance de la tradition philosophique. Je veux dire par là que nous ne devrions pas céder au charme des philosophes aujourd'hui à la mode. En revanche, cela vaut la peine d'atteindre les œuvres des maîtres anciens comme Leibniz parce qu'ils sont, avant tout, le témoignage de la foi du philosophe en la philosophie rationnellement cultivée et raisonnablement enseignée.

¹⁴ Cf. G.W. Leibniz, *Confessio Philosophi Confessio Philosophi la Profession de foi du Philosophe*, J. Vrin, Paris 1970.

Bibliographie

- Adam A. et autres (ed.), *Littérature française*, Larousse, Paris 1967.
- Augustyn W., *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malenbranche'a*, PWN, Warszawa 1973.
- Banaszak M., *Histoire de l'Église Catholique, t.3, Temps modernes*, Académie de la Théologie Catholique, Warszawa 1991.
- Bloom A., *L'Ame désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Julliard, Paris 1987.
- Cassirer E., *La Philosophie des Lumières*, Gérard Monfort, Brionne 1982.
- Chateaubriand R.F. de, *Le Génie du christianisme*, Flammarion, Paris 2014.
- Condorcet A.N., *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Chicoutimi, Université du Québec, en ligne www.uqac.quebec.ca.
- Condorcet A.N., *Vie de Voltaire*, in: *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris 1859.
- Cottingham J. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2005.
- Crombie A.C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, Pax, Warszawa 1960.
- Czarnecka M., *Historia literatury niemieckiej. Zarys*, Wydawnictwo Ossolińskich, Wrocław 2011.
- Descartes R., *Discours de la méthode*, Le Livre de Poche, Paris 2015.
- Descartes R., *Méditations métaphysiques*, Flammarion, Paris 2009.
- Diogène de Laërte, *Vie et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, Charpentier, Paris 1847.
- Drozdowicz Z., *Essays on European Liberalism. History and Ideology*, LiT Verlag, Berlin 2013.
- Drozdowicz Z., *Racjonalizm kartezjański. Zrozumieć Kartezjusza*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2014.
- Drozdowicz Z., *Style narracyjne teologów chrześcijańskich*, « Przegląd Religioznawczy » 1(243)/2012.
- Filipowicz S., *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Znak, Kraków – Warszawa 1997.
- Faure Ch. (ed.), *Les Déclarations des droits de l'homme de 1789*, Editions Payot, Paris 1988.
- Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972.
- Foucault M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966.

- Gray J., *Liberalizm*, Znak, Kraków 1994.
- Hayek F.A. von, *La Constitution de la liberté*, Litec, Paris 1994.
- Hazard P., *La Pensée européenne au XVIIIe siècle*, Fayard, Paris 1979.
- Hegel G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. I, Gallimard, Paris 1970.
- Hegel G.W.F., *Les leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. II, Vrin, Paris 2004.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. I, PWN, Warszawa 1994.
- Himmelfarb G., *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenment*, Alfred A. Knopf, New York 2004.
- Hume D., *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. P. Folliot, Dieppe 2008 en ligne www.classiques.uqac.ca.
- Hume D., *Enquête sur l'entendement humain*, Livre I, en ligne www.classiques.uqac.ca.
- Husserl E., *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris 1953.
- Jacoby H., Irwin W., *Dr House i filozofia – wszyscy kłamią*, Eddittio, Warszawa 2009.
- Joachimowicz L., *Sceptycyzm grecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972.
- Kant E., *Conflit des facultés*, 1798.
- Kant I., *Critique de la raison pure*, Librairie de la Bibliothèque Nationale, F. Alcan, Paris 1905.
- Kant I., *Qu'est-ce que les Lumières*, in: *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Denoël, Paris 1985.
- Kant I., *Rozprawy z historii filozofii*, Antyk, Kęty 2005.
- Kant I., *Spór fakultetów*, Antyk, Toruń 2003.
- Kierul J., *Izaak Newton, Bóg, światło i świat*, Quadrivium, Wrocław 1996.
- Kondylis P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, Klett-Cotta, Stuttgart 1981.
- Krasnodebski Z., *M. Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999.
- Lanson G., Truffau P., *Histoire illustrée de la littérature française*, vol. 2, Hachette, Paris 1923.
- Lefebvre M., *Kościół przesiąknięty modernizmem*, Canon Wers, Poznań 1995.
- Lefebvre M., *Lettre ouverte aux catholiques perplexes*, Albin Michel, Paris 1985.
- Leibniz G.W., *Confessio Philosophi la Profession de foi du Philosophe*, J. Vrin, Paris 1970.
- Leibniz G.W., *Discours de Métaphysique*, Vrin, Paris 1929.
- Leibniz G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Hachette, Paris 1886.
- Locke J., *Deux traités du gouvernement*, Vrin, Paris 1997.
- Locke J., *List o tolerancji*, PWN, Warszawa 1963.

- Locke J., *Lettre sur la tolérance*, Université du Québec, en ligne www.classiques.uqac.ca.
- Locke J., *Traité du gouvernement civil*, Flammarion, Paris 2014.
- MacIntyre A., *Après la vertu*, PUF, Paris 1997.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *The Poverty of Liberalism*, Beacon Press, Boston 1969.
- Maistre J. de, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, Librairie de la Bibliothèque Nationale, Paris 1895.
- Mannheim K., *La pensée conservatrice*, Ed. de la revue Conférence, Paris 2009.
- Montesquieu, *Listy perskie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.
- Montesquieu, *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1964.
- Mordarski R., *Ostatni ezoterysta. Uwagi Leo Straussa o ezoterycznym charakterze twórczości Gottholda Ephraïma Lessinga*, « Filo-Sofija » 1(6)/2006.
- Namowicz T. (ed.), *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, PWN, Warszawa 1973.
- Paź B., *Naczelna zasada racjonalizmu*, Aureus, Kraków 2007.
- Platon, *Apologie de Socrate*, Gallimard, Paris 1982.
- Platon, *République*, Nathan, Paris 1992.
- Pomeau R., *La Religion de Voltaire*, Paris 1956.
- Popper K.R., *La connaissance objective*, Complexe, Paris 2007.
- Popper K.R., *La société ouverte et ses ennemis*, Seuil, Paris 1979.
- Popper K.R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Rawls J., *Libéralisme politique*, PUF, Paris 2016.
- Rawls J., *Théorie de la justice*, Editions Points, Paris 2009.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, vol. I, KUL, Lublin 1993.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, vol. II, KUL, Lublin 1996.
- Rorty R., *Contingence, ironie et solidarité*, A. Colin, Paris 1997.
- Ruggiero G. de, *The History of European Liberalism*, Beacon Press, Boston 1959.
- Sarda y Salvany F., *Le libéralisme est un péché*, Editions du Sel, Avrille 1997.
- Sextus Empiryk, *Zarysów pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*, Kraków 1931.
- Sica A., *Weber. Irrationality, and Social Order*, Berkeley – Los Angeles – London 1990.
- Smith A., *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Université du Québec, en ligne www.uqac.quebec.ca.
- Smith A., *Théorie des sentiments moraux*, Valade, Paris 1775.
- Szacki J., *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789-1815*, IFiS PAN, Warszawa 2012.

- Szacki J., *Liberalizm po komunizmie*, Znak, Kraków 1994.
- Szyrocki M., *Historia literatury niemieckiej. Zarys*, Wydawnictwo Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971.
- Taylor Ch., *Les sources du moi*, Seuil, Paris 1998.
- Trevelyan G.M., *Historia społeczna Anglii*, PIW, Warszawa 1961.
- Voltaire, *Candide ou l'Optimisme*, Booking International, Paris 1993.
- Voltaire, *Eléments de la philosophie de Newton*, Garnier, Paris 1970.
- Voltaire, *Œuvres complètes*, ed. 1909, en ligne www.gallica.bnf.fr.
- Walzer M., « Philosophy and Democracy », *Political Theory* vol. 9, n° 3, 1981.
- Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Flammarion, Paris 1999.
- Weber M., *Economie et société*, 2 vol., Pocket, Paris 2003.
- Weischedel W., « Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen », in: *Alltag und Denken*, München 1997.
- Wielomski A., *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, FijoR Publishing, Warszawa 2007.

Note sur l'Auteur

Zbigniew Drozdowicz, philosophe et spécialiste en religions, Professeur en titre de l'Université Adam Mickiewicz de Poznań. Actuellement, en tant que chef de la Faculté des Sciences des religions et Recherches comparatives à l'Université Adam Mickiewicz. Spécialiste en philosophie française moderne, auteur de plus que 300 publications scientifiques, y compris 30 ouvrages – entre autres:

– *Filozofia francuska w epoce Oświecenia* [La philosophie française au siècle des Lumières], Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2005.

– *Liberalizm europejski* [Libéralisme européen], Wydawnictwo Forum Naukowe, Poznań 2005

– *Filozofia Oświecenia* [Philosophie des Lumières], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

– *O racjonalności życia społecznego. Wykłady* [Sur la rationalité de la vie sociale. Cours], Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007.

– *O racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej. Wykład* [Sur la rationalité dans la philosophie de l'Antiquité et de la Renaissance. Cours], Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008.

– *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady* [Sur la rationalité dans la philosophie moderne. Cours], Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008.

– *O racjonalności w religii i w religijności. Wykłady* [Sur la rationalité dans la religion et dans la science des religions. Cours], Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

– *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)* [Sur la rationalité dans la religion et dans la science des religions (deuxième fois)], Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010.

– *Spoleczne następstwa racjonalizacji religii* [Les conséquences sociales de la rationalité de la religion], Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, Poznań 2011.

– *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia i Oświecenia* [La philosophie italienne au siècle de la Renaissance et des Lumières], Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, Poznań 2012.

– *Standards of Philosophical Rationality: Traditions and Modern Times*, LIT Verlag, Berlin 2013.

– *Standards of Religious Rationality: Tradition and Modern Times*, LIT Verlag, Berlin 2013.

- *Rationality Standards of Social Life: Traditions and the Present*, LIT Verlag, Berlin 2013.
- *Essays on European Liberalism: History and Ideology*, LIT Verlag, Berlin 2013.
- *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza* [Le rationalisme cartésien. Comprendre Descartes], Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2014.
- *Cartesian Rationalism. Understanding Descartes*, Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2015.